

حاشية امام المحققين وقدوة السالكين  
شمس الشريعة وبدر الحقيقة العلامة شيخ  
الاسلام الشيخ عبد الله الشرقاوى على  
شرح الامام العلامة الهدهدى  
على السننوسية  
رحمهما الله  
آمين

(وبالهامش الشرح المذكور)

طبع مطبعة دار الحيا الكنب العجني بمصر

« على نفقة أصحابها »

عيسى البابی الحلبي وشركاه

بحوار سيدنا الحسين بمصر

( ٨٤ — ٢ — جماد الثاني سنة ١٣٤٤ )

٥٧١

ISSA EL-BABY EL-HALABY & Co.  
P. O. B. Ghourieh No. 26 Cairo, Egypt.

حاشية امام المحققين وقدة السالكين  
شمس الشريعة و بدر الحقيقة العلامة شيخ  
الاسلام الشيخ عبد الله الشرفاوى على  
شرح الامام العلامة الطههدى  
على السنوسية  
رحمهما الله  
آمين

(وبالهامش الشرح المذكور)

طبع مطبعة دار الحيا الكنب العجينة

« على نفقة اصحابها »

عيسى الببائى الطبقى وشركاه

بحوار سيدنا الحسين بمصر

( ٨٤ — ٢ — جاد الثاني سنة ١٣٤٤ )

٥١١

ISSA EL-BABY EL-HALABY & Co.  
P. O. B. Ghourieh No. 26 Cairo, Egypt.

وَالْهَيْكُلُ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المتوحد في جلال ذاته المتنزه في نعوت جبروته عن شوائب النقص وسماهاته الفعالي لما يريد فلا معارض لما يقضاه ولا راد لهباته والصلاة والسلام على سيدنا محمد واسطة عقد النبيين والمرسلين الصادق المبلغ لا سر به الامين وعلى آله وأصحابه والتابعين وتابعيهم بإحسان الى يوم الدين ﴿أما بعد﴾ فيقول كثير المساوي عبد الله بن حجازي المشهور بالشرقاوي قد طلب مني بعض الاخوان أن أكتب على شرح العلامة الشيخ محمد بن منصور الهددي على أم البراهين المسماة بالصغرى للعلامة أبي عبد الله محمد بن الولي الصالح يوسف السنوسي المالكي المغربي التلمساني حاشية تتضمن توضيح ما كتبه عليه شيخنا علامة الزمان وفريد العصر والاوان شيخ الاسلام الشيخ علي العدوي الصعدي لقصور فهم غالب الناس عن استطلاع طوابع ذلك لما حوى من التحقيق الذي لم يوجد في غيره فاجبتهم الى ذلك وان كنت لست أهلا لما هنالك وضمنت اليه فوائد سمعتها منه حال قراءته لذلك الكتاب وبعض مسائل مما كتب عليه من حواش وشرح جاءت بحمد الله حاشية نفيسة جامعة جعلها الله تعالى خالصة لوجه الكريم ووقع بها النفع العميم كما نفع باصولها آمين \* واطهددي منسوب لعرب الهداهة قبيلة بمصر من قبائل اقليم البحيرة والسنوسي منسوب لبني سنوس قبيلة معروفية بالمغرب ولا اصل لقول من نسبته الى سنوسة وهي بلدته التي نشأ بها لعدم وجود بلد بالمغرب تسمى بذلك وهو حسني نسبة الى الحسن بن علي رضي الله تعالى عنهما من جهة أم أبيه وهو ممن أظهر الله به الدين وأسس أصوله وتبحر في العلوم كلها وبلغ من الورع والزهد الغاية القصوى وقاليه كثيرة تبلغ خمسة وأربعين منها اشرحه الكبير المسمى بالمغرب المستوفى على الحوفي كثير العلم الفقه وهو ابن تسع عشرة سنة وتعجب منه شيخه حين رآه وأمره باخفائه حتى يكمل سنه ثلاثين سنة لئلا تأخذ العين وقال لا نظير له فيما أعلم ودعاه توفى يوم الاحد بعد عصر الثامن عشر من جادى الآخرة سنة خمس وتسعين وثمانمائة وعمره ثلاث وستون سنة وفاحرج المسك بنفس موته وقبره مشهور في تلمسان يزار قل أن يوجد على وجه الارض تأليف يفيد معرفة الله تعالى بالبراهين للقاطعة في أقرب زمان مؤيدة بالسنة والقرآن مثل عقائده لاسيما هذه العقيدة فانها حسن مؤلفاته وأجمعها وقد مدحها مصنفها بقوله انها صغيرة الجرم كثيرة العلم محتوية على جميع عقائد التوحيد

لا يعدل عنها بعد الاطلاع عليها والاحتياج لها فيها الامن هو من الحر ومن اذلا نظير لها فيما علمت وهي بفضل  
الله تزهو بحماسها على كبار الدواوين اه وكان بعض المحققين يقرأها للناس في مجلس واحد كل يوم جمعة  
ويقول لا بد منها للبندى وقد ألف أبو عبد الله محمد بن عمر الملا في تلميد المصنف مجلدا في مناقبه وحكي فيه عنه  
أنه قال ان صاحبه محمد بن سحزى رأى صاحبه من أهمل العلم بعد موته فساله عما القيه بمن منكر ونكير  
فقال سالني عن ديني وعما قرأته من كتب التوحيد فقلت قرأت عقيدة فلان وعقيدة فلان فقال له بغضب  
وتهديد لا شيء علمت قرأت عقيدة السنوسي أو قال السيد محمد السنوسي فقال لها قد قرأت غيرها من العقائد  
فقالا وهلا قرأتها لو قرأتها لكفتك عن غيرها أو قالوا اقتصرت عليها الاستغنى بها عن غيرها وضرباه بمجمع  
من حديد ضربتني أو ثلاثا وانما كان الضرب والعقاب لعدم قراءتي لها مع أني قد كنت أعرف التوحيد  
بالبراهين القطعية فكيف حال المقلد أو الجاهل (فان قلت) لا عقاب على المباح (قلت) ان غالب المصائب  
من الامراض الباطنية فلعله انضم لعدم قراءتها أمر باطنى كتشخيص الشيخ أو اعراض عليه لان المعاصرة  
صعبة وتركه تسمية الميت ستر اعليه وحكي عنه أيضا أنه أخبر ان بعض الصالحين روى في المنام بعد موته ف قيل  
ما فعل الله بك فقال ادخلني الجنة ورأيت سيدنا ابراهيم الخليل يقرى عقيدة سيدى محمد السنوسي  
للصبيان يقرؤها في الاواح ويجهرون بقراءتها قال الراوى وأظنه قال العقيدة الصغرى قال المؤلف رحمه  
الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم) افتتح كتابه بالبسملة تبركا بها واقتداء بكتب الله المنزلة وعملا بقوله صلى  
الله عليه وسلم كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع أى كل فعل ولو قوليا لا تذكر  
البسملة في أوله فهو قليل البركة فيستحب الاتيان بها في كل أمر يهتم به شرعا موصودا لانه ليس ذكر محض ولا  
جعل للشارع له مبدء كوضوء وغسل وجع وسفر والله اسم للذات العلية وهو الاسم الاعظم وعدم الاجابة  
عند الدعاء به لقد شر وطها التي أعظمها كل الحلال وقد أوحى الله تعالى الى موسى ياموسى ان أردت أن  
يستجاب دعاؤك فصن بطنك عن الحرام وجوارحك عن الآثام والرحمن كثير الرحمة أى الاحسان أو ارادته  
بالنعم العظيمة ورجته تعالى عامة لجميع المخلوقات فينبغى موافقته بالمواساة لهم فنرحمهم رحمه الله قال كعب  
الاحبار مكتوب في الانجيل يا ابن آدم كما ترحم كذلك ترحم فكيف ترجو أن يرحمك الله وانت لا ترحم عباد الله  
وروى الغزالي في النوم فقل له ما فعل الله بك قال أوقفني بين يديه وقال بهم جئتني فذكرت أنواعا من الطاعات  
فقال ما قبلت منها شيئا لك ذلك جلست تكتب فسقطت ذبابة على القلم فتركتها تشرب من الخبر رجة لها  
فكأمرتها رجتك اذهب فقد غفرت لك والرحيم الكثير الرحمة بالنعم الخفية ذكر عقب الرحمن اشارة  
الى أنه ليس طلب الاشياء الخفية منه كما تطلب منه الاشياء العظيمة فقد أوحى الله تعالى الى موسى ياموسى  
لا تخش منى بخلا أن تسألني عظيما ولا تستح ان تسألني صغيرا اطلب منى الدقة والعلف لشانك ياموسى أما  
علمت أني خلقت الخردلة فافوقها وانى لم أخلق شيئا الا وقد علمت أن الخلق محتاجون اليه فن يسألني مسألة  
وهو يعلم انى قادر أعطي وأمنع أعطيته مسأله مع المغفرة والصحيح أن المقدرات في القرآن كتعلق البسملة  
ليست منه وان كان المعنى لا يتم الا بتقديرها لانه اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز المتعبد  
بتلاوته المتحدى باقصر سورة منه والمقدرات ليست منزلة على محمد ولا متعبد بتلاوتها (واعلم) أن جملة  
البسملة يصح أن تكون خبرية باعتبار أصلها وهو الفعل أو القول الذى يشرع فيه كالاكل والشرب  
والتأليف لان حوله ذلك لا يتوقف على التلفظ بها كما هو ضابط الخبر اذ هو الذى لا يتوقف حصول مدلوله  
على التلفظ به ماضيا كان كقام زيدا ومضارعا كضرب زيد والمعنى هنا بتدى أو ألف مستعينا باسم الله  
أو مصاحبا له على وجه التبرك ولا شك ان كلام التأليف والابتداء لا يتوقف على قولك أولف أو بتدى  
فانطبق على ذلك ضابط الخبر (فان قلت) ان كلام الاستعانة بالاسم والمصاحبة له من تسمية الخبر مع انها  
لا يحصلان الا بالتلفظ بهذا اللفظ ولم يحصل قبله ثم أنى به حكاية عنهما فلا تكون الجملة خبرية باعتبارهما (قلت)

(بسم الله الرحمن الرحيم)



نعم وإن كان من تمته لكنهما ليسا بجزأين منه بل من متعلقاته الخارجة عن حقيقته وقيد فيه وإن توقف  
مضمون الخبر المطلوب شرعا عليهما إلا أن ذلك التوقف لا يقتضي الجزئية أي لا يقتضي كونها جزأين من  
الخبر النحوي فإن المتعلقات لا تعد جزأ منه وإن توقفت فائدة علمها وذلك كالحال في قوله تعالى وإذا قاموا  
إلى الصلاة قاموا كسالى وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا عيين على أحد الأعراب ومن ذلك ما نحن  
فيه وأيضاً الذي يتصف بالخبرية والإنشائية إنما هو الكلام وهو ما تضمن من الكلمات اسناداً مفيداً مقصوداً  
لذاته لا المتعلقات لأنها خارجة عنها وهذا الاشكال إنما يرد ويحتاج للجواب عنه بما ذكر إذا جعلنا الإضافة  
في بسم الله من إضافة العام للخاص وهي البينة على القول الضعيف الذي لا يفرق بينها وبين التي للبيان  
فإضافة العام للخاص كما يقال لها بانية يقال لها إضافة للبيان والصحيح خلافه وإن المضاف والمضاف إليه إذا  
كان بينهما عموم وخصوص من وجه فالإضافة بانية كخاتم حديد أو مطلق للبيان كشجر أراك وأمان  
جعلنا الاسم مقحماً والمراد به المسمى وكأنه قيل بالله لأن الحكم بحسب الظاهر وإن ورد على اللفظ لكن  
المراد مدلوله وهو الذات العلية لأن كل حكم ورد على اسم فهو وارد على مدلوله لا القرينة ككتبت زيدا  
أو ضربت فلان ماض فلا ورود ذلك الاشكال ولا يحتاج للجواب عنه بما ذكر لأن المعنى حينئذ وإن  
مستعينا بالذات العلية أو مصاحباً لها مصاحبة تترك ولا شك أن الاستعانة بها والمصاحبة المذكورة لا يتوقفان  
على التلفظ بهذا اللفظ بل هما حاصلان في نفس الأمر وهذا اللفظ أعني بسم الله حكاية عنهما فصح كونها  
خبرية وإن التفتنا لهذا القيد على أن الوجود ينال على ما ذكر من كون الإضافة من إضافة العام للخاص قلنا  
منع ما صرح من أنه يشترط في الخبر حصول مدلوله قبله وكونه حكاية عنه بل يجوز أن يكون مدلوله  
لا يحصل إلا بالتلفظ به كما تقول أنكلم مخبراً عن كلام حصل منك وهو هذا اللفظ أي لفظ أنكلم ولم يحصل  
منك كلام غيره أي أخبركم عن كلام حصل مني وهو هذا اللفظ أي لفظ أنكلم فمدلول هذا اللفظ وهو  
الكلام لم يحصل قبله بل الكلام هو نفس أنكلم فهو وإن كان بحسب الظاهر حكاية عن مدلوله وهو حصول  
كلام غير هذا اللفظ لكن المراد نفس أنكلم لعدم حصول كلام منك غيره قبله فهو في الحقيقة حكاية  
عن نفسه والمعنى هنا بتدري مستعينا بسم الله أو مصاحباً له وكل من الاستعانة والمصاحبة لم يحصل إلا  
بهذا اللفظ أعني لفظ بسم الله وليس المراد أنه حصل منك استعانة بسم الله أو مصاحبة له قبل ذلك وهذا  
اللفظ حكاية عنه بل المراد الإخبار بأنه حصل منك استعانة بسم الله وهي الاستعانة بالحاصلة بقولك  
بسم الله لا غيرها ويسمح أن تكون انشائية باعتبار متعلقها وهو الاستعانة أو المصاحبة أي لإنشاء ذلك  
المتعلق لأنه لم يحصل إلا بالتلفظ بها كما هو ضابط الإنشاء إذ هو حاصل مدلوله بالتلفظ ولا شك أن الاستعانة  
والمصاحبة لم يحصل قبل التلفظ بهذه الجملة فأنطبق على ذلك ضابط الإنشاء وأورد عليه أنه يصير أصل الجملة وهو  
التأليف مثلاً غير مقصود لأن المقصود من الكلام المقيد بقيد إنما هو إفادة ذلك القيد المقصود حينئذ إنشاء  
الاستعانة مثلاً وإفادته وإما أصل الجملة فليس مقصوداً واجباً بأن هذه القاعدة أغلبية والافتقار يقصد كل  
من المقيد والمقيد معاً كما هنا فإن قائل ذلك الكلام قاصد الإتيان بهذا الفعل وهو التأليف مثلاً مستعينا على  
تحصيله ووجوده بسم الله ولم يقصد مجرد الاستعانة مع قطع النظر عن كونها على فعل مثلاً فاسم الله كما  
قيل بمنزلة الآلة التي يتوقف عليها الفعل وينعدم بانعدامها فهو كالسبب في تحصيل ذلك للفعل وذلك  
يستلزم كون الفعل مقصوداً إذا المقصود بالسبب تحصيل المسبب هذا إن جعلت الباء للاستعانة وكذا إن  
جعلت للمصاحبة لأنها هي التي يحسن في موضعها مع ويغني عنها وعن مصحوبها الحال نحو اهبط بسلام أي  
مع سلام أو مسلماً ولا شك أن مع تدل على قصد ذلك الفعل لأنها تشعر بشيئين مصطحبين فهما لبيان أن  
ما بعد هامع ما قبلها مصاحبه فكانه قال هنا بتدري أي أولف مع اسم الله أي مصاحبه له مصاحبة تترك  
وذلك يدل على قصد كل من المصطحبين هذا أيضاً ما ذكره يس في حواشي التلخيص نقل عن شيخه

الغنيمة والحاصل أن هذه الجملة يصح أن تكون خبرية باعتبار الصدر والعجز وأن تكون انشائية باعتبار العجز فقط (قوله الحمد لله) انما لم يأت بالعاطف إشارة إلى أن كلا من الجملتين كاف في الابتداء ومحصل المقصود الشارح وهو حصول البركة في الشيء ودفع النقص عنه فإذا أتى الشخص باحداهما فقد خرج عن صيغة الطلب أو إشارة إلى أن بين الجملتين كمال الانقطاع ليكون احداهما خبرية والأخرى انشائية فكأنه لاحظ أن جملة البسملة خبرية والجملة انشائية أو بالعكس ومتى كان بينهما كمال الانقطاع يترك العاطف كما تقرر في علم المعاني لعدم ارتباط احداهما بالأخرى فلا يؤثر في العاطف المقيد للارتباط \* واعلم أن جملة الحمد يصح أن تكون خبرية لفظا ومعنى والمعنى أخبر بان كل جد محتص بالله تعالى أو مستحق له ويحصل الحمد بذلك الاخبار لا يقال لا يلزم من الاخبار عن حصول شيء اتصاف الخبر بذلك الشيء لأن الاخبار عن حصول شيء ليس ذلك الشيء وذلك كالأخبار عن حصول القيام زيد في قولك زيد قائم فإنه لا يلزم منه اتصاف الخبر بالقيام لأن الاخبار المند كور ليس قياما وحينئذ فلا يلزم من الاخبار بان الحمد مستحق لله مثلا كون الخبر حامدا لأن ذلك الاخبار ليس جدا فلم يحصل مقصود الشارح وهو اتصاف الشخص بكونه حامدا لانا نقول محمل كون الاخبار بالشيء ليس ذلك الشيء ما لم يكن الخبر من جزئيات الخبر عنه ومن أفرادها ما لو كان كذلك فيكون الاخبار به نفس ذلك الشيء وحينئذ فيلزم من الاخبار به اتصاف الخبر بذلك الشيء ولا شك ان ما هنا من هذا القبيل فان الاخبار بان الحمد مستحق لله تعالى مثلا من جزئيات الحمد ومن أفرادها لا يصدق عليه انه ثناء على الله تعالى أي ذكر له بخير ألا ترى أنك لو قلت زيد يستحق الحمد لا تصافه بصفات الكمال فإنه يعد ثناء عليه لأنه ذكر له بخير وحينئذ فيعد الخبر بذلك حامدا ومتصفا بالجد وبعد الاخبار بثبوت الحمد لله تعالى جداله كما يقال لمن قال الله تعالى واحدا منه موحدا ونظير ذلك أيضا قولهم الخبر يحتمل الصدق والكذب فان هذا من جزئيات الخبر فيلزم من الاخبار بذلك اتصاف المتكلم بكونه مخبرا ويصح أن تكون انشائية لفظا ومعنى شرعا بناء على انها وضعت في الشرع لانشاء الحمد كصيغ العقود كبعث واشترت (واسه شكل) بأنه لا يمكن العبد انشاء جميع المحامد منه ومن غيره (وأجيب) بان المراد انشاء حمد مخصوص وهو الحمد أي الثناء على الله تعالى بمضمون الجملة أي استحقاقه جميع المحامد أي اختصاصه بها والمعنى انشائي الثناء على الله تعالى بأنه مستحق لجميع المحامد أو محتص بها وليس المراد انشاء جميع المحامد لعدم امكانه كما هو ولا انشاء مضمون الجملة الذي هو الاستحقاق أو الاختصاص لأنه متحقق لله تعالى قبل وجوده فليس في قدرته انشاؤه ومضمون الجملة هو المأخوذ من مادتها وهيئتها وان شئت قلت هو المصدر المتصيد من المحكوم به المضاف للمحكوم عليه كقيام زيد في قولك زيد قائم وكاختصاص المحامد بالله تعالى في قولك الحمد لله ان قدر الخبر من مادة الاختصاص أو استحقاقه لها ان قدر من مادة الاستحقاق ومفهومها هو النسبة أغنى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه كثبوت القيام لزيد وثبوت اختصاص المحامد بالله تعالى أو استحقاقه لها أو ادراكها فالمفهوم هو ثبوت المضمون أو ادراك ذلك الثبوت (قوله شهد) أي أقر بلسانه وأذعن بقلبه بالنسبة لأنواع العقلاء الثلاثة الانس والجن والملائكة وبمعنى دل بالنسبة لغير الأنواع المذكورة من بقية المحدثات والاول حقيقة والثاني مجاز اما مرسل لعلاقة اللزوم أو بالاستعارة التبعية بان شبهت الدلالة بالشهادة بجوامع أن كلا يوصل إلى المقصود واستعيرت الشهادة للدلالة واشتق منها شهد بمعنى دل أو بالكناية بان شبه ما عدا الأنواع المذكورة بالعاقل والشهادة تخيل أو مجاز عقلي بان أسند الشهادة التي حقها أن تسند للعاقل لغير من هي له فهو من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازة عند من يجوز من الأصوليين وأما من منعه فيجعل ذلك ونحوه من باب عموم المجاز بان يستعمل اللفظ في معنى مجازي كلي يعم المعنى الحقيقي والمعنى الآخر المجازي كان يراد بشهدها أثبت وجوده تعالى واثبات الوجود أعم من أن يكون بالافرار وبالدلالة فكل من العقلاء وغيرهم مثبت لوجوده تعالى هذا كله بناء على أن الجادات تسبح بلسان الحال والراجع خلافه وانها تسبح

الحمد لله الذي شهد

بلسان المقال وحينئذ فلا حاجة الى التجوز المذكور واعلم ان أكثر النسخ شهد بالتدبير وهو ظاهر وفي بعضها شهدت بالتأنيث وجهه ان الفاعل الذي هو جميع المأخوذات الى الكائنات التي هي مؤنثة مجازا اكتسب التأنيث لان الاضافة تكسب ذلك قال في الخلاصة

وربما أكسب ثاب أولاً \* تأنيثا ان كان حذف موهلا

وجه كون الكائنات مؤنثة مجازا انها بمعنى الذوات الكائنة كما يأتي والذوات جمع ذات وهي جملة البدن مذكرا كان أو مؤنثا ولا يفهم منها ذات فرج بخصوصها ولم يقل الحمد لله الشاهد لعدم وروده وأسماؤه تعالى توقيفية على الصحيح وتامليق الحمد بذلك الوصف يشعر بكونه علة فساكنه قال أحد الله شهادة جميع الكائنات بوجوده فهو في مقابلة نعمة فيثاب عليه ثواب الواجب الزائد على ثواب المندوب بسبعين درجة (قوله بوجوده) ان بنيينا على مذهب الشيخ الاشعري من أن الوجود عين الوجود فالاضافة للبيان ولا يرد على ذلك أن فيه اضافة الشيء الى نفسه وهي متممة لانا نقول التحقيق جوازها اذا اختلف اللفظ كما هو مذهب السكوفيين ومنه قوله تعالى كتبر بكم على نفسه الرحمة هذا ان بنيينا على ظاهر عبارة الشيخ اما ان أولناها بأن وجهه معنى كون الوجود عين الوجود انه ليس أمرا زائدا في الخارج على الذات وذلك لا ينافي انه تفسير واعتبار فلا يرد السؤال المذكور والاضافة حينئذ اما للبيان على التأويل السابق أو حقيقة على معنى اللام أي الوجود المتحقق له تعالى فهو من اضافة الصفة للوصف والمراد بالصفة ما ليس بذات فيشمل الامور الاعتبارية والسلوك وان بنيينا على مذهب غير الاشعري وهو القاضي الباقلاني من ان الوجود غير الموجود أي حال ثابتة في الخارج فالاضافة من اضافة الصفة للوصف فقط \* ثم اعلم ان اللفظ المذكور اما أن يكون باقيا على ظاهره واما أن يكون فيه حذف والتقدير بوجوده وجوده لان الكائنات كما شهدت بوجوده شهدت بوجوده واما أن يكون فيها من بقية الصفات ماعدا السمع والبصر والكلام ولو ازمها فان دليلها سمعي على التحقيق بخلاف باقي الصفات فان دليلها عقلي فلم أر ذلك بالذكر (أجيب) بأن هذا لا يرد لان الوجود لقب أي اسم جامد وهو لا مفهوم له عند الاصوليين على التحقيق وعلى تقدير ان له مفهوما فوجه ايشاره بالذكر ان اضافة تعالى بسائر الصفات متفرع على وجوده وفي هذه السجعة وما بعد هابراعاة استهلال وهي أن يكون في الكلام المبتدأ به اشارة الى ماسبق الكلام لاجله كقول المتنبي في تهنت سيف الدولة بزوال مرضه

المجد عوفي اذ عوفيت والكرم \* وزال عنك الى أعدائك الام

(قوله جميع الكائنات) فاعل شهد ولا يرد على ذلك ان من الكائنات من ينكر وجوده تعالى لانه لا عبوة بهم ولا نهم وان أنكره لفظا فاحوا لهم تدل عليه رغبنا عن أنفسهم وشهادة الكائنات على وجوده تعالى اما من حيث وجودها أو مكانها أو ههنا أو الامكان بشرط الحدوث كما سيأتي وهي جمع كائنة أي ذات تحققت في الخارج أعم من أن يكون تحققها ماضيا أو مستقباليا فقد استعمل اللفظ في حقيقته ومجازه لان التي لم تكن لا يقال لها كائنة وقيل جمع كائن أي حادث جرما كان أو عرضا (فان قلت) لم جمعها جمع قلة وهو ما دل على ثلاثة الى عشرة بادخال الغاية بناء على قول سيبويه والمحققين ان جمعي التصحيح من جموع القلة مع ان المناسب للمقام جمع الكثرة لانه لا يحصى عدد الخلق الا الله تعالى وهو ما دل على ثلاثة الى مالا نهاية خلافا لمن قال هو ما دل على ما فوق العشرة الى مالا نهاية له وجمع الكثرة هنا كواثن (قلت) اشارة الى انها وإن كثرت قليلة بالنسبة الى قدرته تعالى على أكثر منها أو ما قول الغزالي ليس في الامكان أبدع مما كان فاجيب عنه بامور منها ان المراد ليس فيه ذلك باعتبار ان عامه تعالى تعلق بعدم وجود عالم أبدع منه في الدلالة عليه تعالى وان كانت القدرة صالحة لذلك ثم اعلم ان الغالب استعمال لفظ جميع في الكل المجموعي أي الهيئة الاجتماعية

وجوده جميع الكائنات

المتحققة ولو في بعض الافراد واستعمالها في كل فرد فردا نادر ونظ كل بالعكس فالغالب استعمالها في الكل  
الجميع واستعمالها في الكل المجموعي نادر فان جعلت الال للاستغراق واستعملت جميع استعمالها النادر كانت  
مستغنى عنها الآن يقال اني بهالتا كيد ذلك الاستغراق ودفع توهم تخصيصه ببعض الافراد وان جعلت  
للجنس فهي محتاج لها لان العموم نصا لم يستفد الا منها الصدق بالجنس بالبعض (قوله والصلاة الخ) المشهور  
في هذه الجملة انها خبرية لفظا انشائية معنى ومعناها طلب رحمة أي انعام مقرر ونبتعظيم من الله تعالى لا يقال  
الرحمة حاصله عليه الصلاة والسلام فطلبها طلب لما هو حاصل لانا نقول المقصود بصلاتنا عليه صلى الله عليه وسلم  
طلب رحمة لم تكن حاصله فانه ما من وقت الا وهناك نوع من الرحمة يحصل له فلا يزال يترقى في الكمال الى  
مالانهاية له فهو صلى الله عليه وسلم ينتفع بصلاتنا عليه على الصحيح لكن لا ينبغي للأسلى أن يقصد ذلك بل  
يقصد انه مفتقر له عليه الصلاة والسلام وانه يتوسل به الى ربه في نيل مطاوبه لانه الواسطة العظمى في اصال  
النعم اليه ولذا طلب الدعاء له بالصلاة بعد الثناء على الله تعالى لكن لما تعلقت هذه الجملة بالمخلوق وما قبلها  
بالخالق أتى بالعاطف بخلاف جملة البسملة والحمدلة ويصح أن تكون خبرية لفظا ومعنى وأورد على ذلك  
ان الاخبار بثبوت الدعاء لا يستلزم الدعاء فلا يلزم من الاختبار بثبوت الصلاة كون الشخص مصليا أي داعيا  
له عليه الصلاة والسلام بخلاف الاخبار بثبوت الحمد وبيان اللزوم العقلي منتف فيهما والعرف في موجود  
فيهما فكما صح أن نقول فيما مر ان الخبر بالحمد يعد حامدا في العرف لكون الاخبار المذكور من أفراد  
الحمد كذلك يصح هنا وجهه أن المراد من الصلاة لازمها وهو تعظيمه عليه الصلاة والسلام أو التقدير المشترك  
بين التعظيم وغيره وهو الاعتناء بالمصلي عليه فانه قال أخبركم بان الله تعالى عظم النبي صلى الله عليه وسلم أو  
اعتنى به ولا شك أن الاخبار بذلك تعظيم له صلى الله عليه وسلم لانه من أفراد فصيح أن الخبر بالصلاة مصل  
واليه أشار بعضهم بقوله ولولم يكن فيها الاظهار المحبة كان ذلك كافيا فالمقصود من الجملة افادة المخاطب ما  
يلزمها بحسب المقام لا افادته مضمونها وهو كون الصلاة ثابتة له عليه الصلاة والسلام ولا افادته لازم الفائدة وهو  
كون الخبر عالما بان الصلاة ثابتة له عليه الصلاة والسلام كافي قولك لشخص حفظ التوراة أنت حفظت التوراة  
فلم تفده مضمون ذلك لانه عالم به وانما افادته انك عالم بذلك المضمون ولا تخرج بذلك عن كونها خبرية لانها  
ان نظر الى مفهومها بقطع النظر عن ذلك اللازم تحتمل الصدق والكذب واعلم أنه ان جعل كل من جملة الحمد  
والصلاة خبرية لفظا انشائية معنى كانت الواو للعطف وان جعلت الاولى خبرية لفظا ومعنى والثانية خبرية لفظا  
انشائية معنى أو بالعكس كانت للاستئناف اذ لا يعطف الانشاء على الخبر وعكسه على الراجح (قوله على  
سيدنا) خبر عن الصلاة والسلام بتقدير المتعلق مثنى أي كائنان على سيدنا ولا يصح أن يقدر مفردا ويكون  
من باب التنازع لانه لا يكون في المصادر على المصادر على الصحيح نعم يصح ذلك على تقدير كونه خبرا عن  
أحدهما وحذف خبر الآخر لانه لا يكون عليه وفي تعبيره بعلى إشارة الى انهما تمكننا من نبينا صلى الله عليه  
وسلم تمكن المستعلى على المستعلى عليه فيكون فيه استعارة تبعية بان شبه مطلق ارتباط صلاة بمصلي عليه  
بمطلق ارتباط مستعل بمستعلى عليه واستعير لفظ الثاني للاول فسرى التشبيه للجزئيات فاستعير لفظ على  
الدالة على ارتباط خاص بين مستعل ومستعلى عليه خاصين لارتباط الصلاة بخصوص النبي صلى الله عليه  
وسلم وان شئت قلت شبه الارتباط المطلق بالاستعلاء المطلق الخ والمآل واحد ومصدق الضمير في قوله سيدنا  
جميع المخلوقات لخصوص هذه الامة اذ لا شك في سيادته عليه الصلاة والسلام على الجميع من الانبياء  
والملائكة ولا يفيد ذلك الاجعل الضمير راجعا لما مر والسيد هو المتولى للسواد أي الجماعة  
الكثيرة ويلزم من ذلك أن يكون أعظمهم والمقصود افادة هذا اللازم فالمعنى على أعظم المخلوقات وقيل  
هو الكامل المحتاج اليه باطلاق أي من جميع الوجوه وفي سائر الحالات ويطلق أيضا على الشريف  
وعلى المالك للعقلاء فيقال سيد القوم وسيد العبد ولا يقال سيد الفرس أو الدار بل يقال رب الفرس

والصلاة والسلام على  
سيدنا



و رب الدار وهو مأخوذ من ساد يسود قومه سيادة فهو سيد وأصله سيدوا اجتماعت الواو والياء وسبقت  
احدهما بالسكون فقلبت الواو ياء وادغمت في الياء واطلاق السيد عليه صلى الله عليه وسلم موافق لحديث  
أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا خفأى ولا خفر أعظم من ذلك فيكون من باب التحدث بالنعمة أو لا أفترخ  
بتلك بل أقوله اخبار بالواقع بامر من الله تعالى فيكون من باب التواضع ويبدى لواء الجداى رايته ولا خفر  
وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائى وأنا أول من تنشق عنه الارض ولا خفر وأنا أول شافع وأول مشفع  
أى مقبول الشفاعة ولا خفر وخص السيادة بيوم القيامة لان الخلق يتفقون عليها فيه حين يرون كرامته عند  
الله تعالى وأما في الدنيا فيثبتها المسلمون وينفيها الكفار \* فان قيل ما الحكمة في ذكر السيد في هذا  
الحديث وعدم ذكره في حديث قولوا اللهم صل على محمد لم أسأله عن كيفية الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم  
\* أجيب بان الاول مقام اخباره صلى الله عليه وسلم عن مرتبته ليعتقد أنه كذلك فكل من بلغته هذه  
السيادة لا يتعب يوم القيامة في ذهابه الى الانبياء لطلب الشفاعة منهم وما ذهب اليهم الا من لم تبلغه والثاني مقام  
الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم وليس من شرطه ذكر السيد لكن اختلاف هل الاولى ذكره مراعاة للدب أو  
عدم ذكره مراعاة للوارد قولان والراجح منها الاول لان فيه امتثال الامر وزيادة وحديث لا تسودونى في  
صلاتكم بالواو لا بالياء باطل قال بعضهم وانظر هل هذا الخلاف جار في بقية الانبياء صلات الله وسلامه عليهم أو  
خاص بنينا عليه الصلاة والسلام اه والظاهر توقف ذلك على النقل عن أصحاب القولين المذكورين فان  
وجدت فيه ما مروا الا كان الاولى الذكركم مراعاة للدب (قوله محمد) منقول من اسم مفعول الفعل المضاعف أى  
المكرر العين ومعناه من كثر حمد الخلق له لكثرة خصاله الحميدة فسمى به نبينا عليه الصلاة والسلام رجاء  
لكثرة خصاله الحميدة المقتضية لكثرة حمد الخلق له وقد حقق الله تعالى ذلك الرجاء كما سبق في علمه وهو محجور  
بدل أو عطف بيان لسيدنا والبدل وان كان يفيد شيئين أحدهما بطريق القصد وهو تقرير النسبة والثاني  
بطريق التبع وهو توضيح ما قبله لكن المراد منه هنا الثاني وهو ايضاح السيد لما فيه من الابهام لاحتماله لمحمد  
وغيره لا الاول لاقتضائه أن المقصود تعلق الصلاة بتلك الذات الشريفة من حيث تسميتها بمحمد وان الوصف  
بالسيادة مطروح أى غير مقصود بالذات لان المبدل منه في نية الطرح مع أنه ليس كذلك لان ذلك الوصف  
مقصود أيضا وغير مطروح ولذا اقل بعضهم والبدلية وان يجوز رفعه على أنه خبر لمخدوف وهو أولى لما فيه من الاستقلال  
النسبة مع تبع والبدلية تستدعى العكس اهو يجوز رفعه على أنه خبر لمخدوف وهو أولى لما فيه من الاستقلال  
وعدم التبعية على البدلية أو غيرها فيكون مناسبا لمقامه عليه الصلاة والسلام فكما أن ذاته الشريفة  
مرفوعة الرتبة وغير تابعة لغيرها بل مستقلة ينبغي أن يكون اللفظ الدال عليها كذلك (قوله المبعوث) أى  
المرسل وحذف فاعل البعث للعلم به ومفعوله لا فائدة التعميم أى الذى أرسله الله لجميع الطوائف حتى الجادات  
فأمنت به فصارت آمنة مما كان يعتر بها في الامم السابقة من المسخ والخسف وصارت الحجارة آمنة من  
جعلها من الحجارة التي يعذب بها أهل النار لكن أرسله للثقلين أى الانس والجن إرسال تكليف ولغيرهما  
إرسال تشرىف أى إرسال يثبت به شرفه على جميع الخلق فيكون له السيادة عليهم لحديث بعثت الى  
الخلق كافة ولا مانع من تركيب ادراك عقلية في غير أنواع العقلاء الثلاثة لتؤمن به وتخضع له كاركب في  
جبل أحد ذلك حين صعد صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وعثمان فتحرك فضر به صلى الله عليه وسلم  
برجله وقال انبت فاما عليك نبي وصديق وشهيدان وقول بعض أهل الكشف في كل جنس من  
الحيوانات رسول منها لا ينفي ذلك لاحتمال أن ذلك الرسول يبلغ عنه صلى الله عليه وسلم فلا وجه لتفضيله  
(قوله بالآيات) الباء اما للاستدلال بالمبعوث لمن تقدم بعثا متلبسا بالآيات أو لمصاحبة بمعنى مع  
ثم يحتمل أن المراد بالآيات الآيات القرآنية وخصها بالذكرك لشرافها على غيرها من بقية المعجزات وبقائها  
على الدوام فاذا طلب منا الكفار معجزة على رسالته صلى الله عليه وسلم قلنا لهم هذا القرآن فان قدرتم على

محمد المبعوث بالآيات  
الواضحات

الانبياء بمثله فليس برسول والا فهو رسول ويلزمكم اتباعه ووصفها بالواضحات باعتبار الغالب فلا يرد التشابه  
 لكن هذا على طريقة السلف اما على طريقة الخلف فكأنها واضحة والمراد بوضوحها عدم تطرق الخلط اليها  
 أو المراد به ما يلزمه وهو البهرأى غلبة المعاند لان من أقام دليلًا واضحًا على خصمه فقد غلبه فالمراد بالواضحات  
 الباهرات مجازاً أى التى بها البهرأى غلبة المعاند ويحتمل أن المراد بها العلامات الدالة على صدقه صلى الله عليه  
 وسلم الشاملة للقرآن وغيره سواء تحدى بها وهي المعجزات أم لا فالآية أعظم من المعجزات لانفرادها فيما لم يتحد  
 به كشمائله التى انفردها خلقاً وخلقاً ووصفها حينئذ بالوضحح بالنسبة للقرآن فيه ما تقدم وبالنسبة لغيره  
 المراد به عدم تطرق الخلط أو البهرأى الغلبة مجازاً أو ظهور الدلالة اذ جميع الآيات التى أتى بها صلى الله عليه  
 وسلم ليس فيها خفاء بل هي بديهية الدلالة على صدقه صلى الله عليه وسلم والآيات جمع آية وهي لغة العلامة  
 الظاهرة معجزة كانت أو لا واصطلاحاً اسم طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وما بعدها سميت بذلك لانها  
 علامة على صدق الآتى بها وأصلها أية بهمزة تين أبدلت الثانية ألفاً للتخفيف (قوله وعلى آله) فصل بعلى  
 اماردا على الشيعة الزاعمين ورود حد بث دال على عدم جواز الفصل وهو لا تفصلوا بينى وبين آلى بعلى وهو  
 لأصل له واما الإشارة الى أن الهدية المطلوب اعطاؤها له صلى الله عليه وسلم أعظم من الهدية المطلوب اعطاؤها  
 لغيره والمراد بالآل هنا من تحريم عليه الزكاة وهم بنوه اشتم والمطلب ابني عبد مناف عند الشافعى وبنوه اشتم  
 فقط عند مالك رضى الله تعالى عنهما ومطلق الاقارب وليس المراد به اتباعه والاكتر مع قوله والتابعين الخ  
 وأصله أول كجمل بدليل تصغيره على أو بل وقيل أهل بدليل تصغيره على أهيل ورد هذا باحتمال أن يكون  
 أهيل تصغير أهل وأجيب بأن أئمة العرب بنية الموثوق بهم حكموا بانه تصغير آل وهذا الحكم لا يقدمون عليه الا  
 اذا علموا ذلك من العرب بقرائن فقيده (فان قلت) الاستدلال بالتصغير فيه دوران المصغر فرع المكبر وقد  
 يتوقف العلم باصالة ذلك الحرف فى المكبر على اصالته فى المصغر (قلت) توقف المصغر على المكبر توقف وجود  
 اذ لا يوجد الا بعد وجود المكبر وتوقف المكبر على المصغر توقف علم اذ لا تعلم اصالة الحرف فى الاول الا بعد  
 معرفتها فى الثانى فلم تهبط جهة التوقف (قوله وصحبه) اسم جمع اصحاب بمعنى الصحابة لاجمع له لان فعلاً لا يكون  
 جمعاً لفاعله قياساً مطرداً لانه ليس من أبنية الجوع بل من أبنية المصاد والمفردات كضخم وضخام وخصم  
 وخصام وقياس جمع صاحب صاحب يضم الصاد وتشديد الحاء المفتوحة كعادل وعادل وهو لغة من يبتك ويبتك  
 مداخلة واصطلاحاً التابع لغيره الآخذ بذهب كاصحاب الشافعى والمراد به هنا الصحابى كما مر وهو من اجتمع  
 بنينا محمد صلى الله عليه وسلم مؤمنين به ولو لم يميز اجتماعاً عامتعارفاً بان يكون فى الارض بحسبه خلافاً لاشتراط  
 المالكية وجود التمييز وعدم اشتراطهم أن يكون الاجتماع متعارفاً ولو لم يمت على ذلك وأما قول بعضهم ومات  
 على الاسلام فهو شرط لسوا صاحب الصفة أى لكونه يسمى صحابياً بعد الموت لأصلها والالم يتحقق هذا الوصف  
 لاحد فى حياته ولا يوصف بها المرتد عند المالكية لان الردة أحبطتها كبقية أعماله فاذا عاد الى الاسلام لا تعود  
 له كما أنه يجب عليه قضاء بقية الأعمال وعند الشافعية يوصف بها باعتبار ما كان واذا عاد الى الاسلام تعود له مجردة  
 عن الثواب كبقية أعماله فلا يجب عليه قضاؤها وعطف صاحب على آل الشامل لبعضهم لتشمل الصلاة  
 باقيهم الذين ليسوا بآل لان بين صاحب وآل عمومًا وخصوصاً وجهها (قوله والتابعين لهم) أى للصاحب  
 الكرامات جمع كرامة وهي أمر خارق للعادة يظهره الله تعالى على يد رجل ظاهر الصلاح وهذا ليس مرادها هنا  
 بل المراد بها الاعمال الصالحة التى تكرم الله تعالى بها على عباده سميت بذلك إشارة الى أنها الكرامة الحقيقية  
 من الله تعالى ولذا قالوا العبودية مع الاستقامة خير من ألف كشف وألف كرامة وقال أبو الحسن الشاذلى  
 ما هناك كرامة أعظم من كرامة الايمان ومتابعة السنة فمن أعطيها ما جعل يشاق الى غيرهما فهو كذاب أو  
 مخفى فى الاخذ بالصواب كمن أكرم بشهود الملك فاشاقت نفسه الى سياسة الدواب (فان قلت) مقتضى هذا

وعلى آله وصحبه  
 والتابعين لهم فى  
 الكرامات

عدم دخول من تبعهم في مجرد الإيمان فقط في الدعاء لعدم وجود أعمال صالحة منه (قلت) أل فيها للجنس المتحقق في فرد واحد وهو الإيمان بناء على ما اختاره بعضهم في تفسير الآل في مقام الدعاء من أن المراد به مطلق الانبعاث الشامل للفسقة لأنهم أحوج للدعاء من غيرهم فهو أولى من تفسير بعضهم له بانقياء الأمة لخروج الفسقة الآن يريد هذا القائل بالانقياء من اتقى الشرك فيساوى ما قبله (قوله إلى يوم الدين) أي الكائنين إلى يوم الدين واعترض بأن كلامه لا يصدق إلا على من استمرت تبعيته إلى يوم الدين كالخضر عليه السلام فلا يشمل من مات قبل ذلك (وأجيب) بأن المعنى ومن تبعهم طائفة بعد طائفة إلى يوم الدين فالمستمر إنما هو الطوائف المتعاقبة لكل شخص من الأشخاص وإن شئت قلت المستمر نفس التبعية لآذونات التابعين والمعنى عليه حينئذ ومن تبعهم حال كون التبعية مستمرة إلى يوم الدين بسبب تعاقب الطوائف والمآل واحد (اعترض) أيضا بأن هذه التبعية لا تستمر إلى يوم الدين لا نقراض طوائف المؤمنين قبله لأن ابتداءه من النفخة الثانية وموت جميع الخلائق أي الكفار بالنفخة الأولى لأنه لم يبق عندها إلا الكفار وموت المؤمنون قبلها يرجح لينة تقبض أرواحهم فلا يستمرون إلى يوم القيامة وأجيب بأن كلامه على حذف مضاف أي إلى قرب يوم الدين وهو من تلك الرجح اللينة والدين يطلق في اللغة على معان المناسبات منها هنا الجزاء أي إلى يوم الجزاء وهو يوم القيامة والجزاء ما يليق بكل عامل إليه وفي الاصطلاح المسائل التي أتى بها النبي صلى الله عليه وسلم وأموره أي علاماته الدالة على وجوده في الشخص أو بعبارة صدق القصد أي أداء العبادة بالنية والاخلاص والوفاء بالعهد أي الاتيان بالواجبات وترك المنهيات أي اجتناب الحرام ومهمة العقد أي جزمه بما عليه أهل السنة من التوحيد (قوله الحمد لله) حذف الشارح بسملة المتن لعلها اكتفاء بسملة السابقة عنها إشارة إلى شدة امتزاج الشرح بالمتن فكانها شئ واحد وأن البسملة السابقة هي بسملة المتن ذكرها الشيخ في أول شرحه تبركاً بها وإشارة إلى أن الشرح ليس له استقلال في نفسه لأنه إبراز لما في المتن فلا يستحق أن يؤتى له بسملة ولم يفعل كذلك بالجملة بل أتى لشرحه بجملة غير جملة المتن لأنه قصد بذلك أداء ما وجب عليه من شكر النعمة وعدل عن الجملة الفعلية إلى الاسمية اقتداء بالكتاب العزيز بولد لا تها على الدوام والثبات المناسب للحمود وهو الله تعالى وإن كان الأصل هو الفعلية لأن الحمد من المصادر الدالة على الأحداث المنسوبة للذوات والشائع في بيان ذلك هو الفعلية ولأن هذا المصدر مما يكثر استعماله منصوباً بفعل محذوف والأصل حدث حدث الله ثم حذف الفعل اكتفاء بدلالة مصدره عليه ثم عدل إلى الرفع لقصد الدلالة على الدوام والثبات وأدخلت أل لافادة الاستغراق مثلاً فنظر للإصالة المذكورة أولاً للنسبة للإمام لكونه مقام نعم متجددة عبر بالفعلية ومن نظر لما مر عبر بالاسمية فكل وجهة وأل في الحمد إما للاستغراق كما مر والمعنى كل فرد من أفراد الحمد مختص بالله تعالى أو مستحق له أو للجنس والمعنى جنس الحمد أي حقيقة مختص بالله تعالى ويلزم من ذلك اختصاص كل فرد به لأنه لو خرج فرد منه لغيره لم يكن الجنس مختصاً به تعالى لخروجه في ضمن ذلك الفرد والعهد والمعنى الحمد المعهود وهو الذي حمد الله تعالى به نفسه في القدم وقيل هو الذي حمد به نفسه وحمده به أنبأؤه وأولياؤه مختص به تعالى والعبرة بحمد من ذكر فاما اختصاص به ذلك صار كأن جميع الأفراد مختصة به تعالى لأنه لا عبرة بحمد غير من ذكر فالجملة على كل حال مفيدة لاختصاص جميع الأفراد به تعالى لكن على الأول صريحاً وعلى الثاني لزوماً وعلى الثالث ادعاء وخبر الأمور أو ساطهاً لأنه كدعوى الشئ وهو اختصاص الأفراد بنبهة وهي اختصاص الجنس فيكون من باب الكناية على حد زيد طويل النجاد أي حائل السيف ويلزم منه طول القامة ومعلوم أن الكناية أبلغ من الصريح وإذا جعلت أل للعهد وجعل المعهود المعنى الأول وهو حمد الله نفسه فقط تعين أن تكون اللام في الله للاختصاص والاستحقاق لا للملك لأن القديم لا يملك بخلاف ما إذا جعلت للجنس أو للاستغراق أو للعهد وجعل المعهود المعنى الثاني فإنه يصح أن تكون اللام للاختصاص والاستحقاق أو للملك لأن المركب من القديم

إلى يوم الدين (ص)  
الحمد لله والصلاة  
والسلام

والحادث حادث لكن على الاستغراق يلاحظ هيئة الافراد المجتمعة حتى يوجد التركيب (قوله على رسول الله) مقتضى الظاهر الاضمار بأن يقول على رسوله ولعل نكتة الاظهار زيادة تفخيم شأن رسول الله ﷺ باضافته الى اسمه تعالى الصريح وما أشرفها من اضافة ولم يقل على نبيه لان الرسالة أشرف من النبوة على الصحيح لتعدى أثرها بخلاف النبوة خلافا للعز بن عبد السلام في قوله بالعكس معللا به بأن النبوة تعلق بالخلق تعالى والرسالة فيها تعلق بالخلق والأول أشرف ورد بان الرسالة فيها التعلقان معا ولتنبيه على أن المقصود في هذا العلم اثبات الرسالة التي هي أخص من النبوة (قوله الجدهو) أي لغة أي في لغة العرب بدليل تقييده بقوله باللسان وأما في العرف فهو فعل بنى عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعمها والمراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد وإنما اقتصر على المعنى اللغوي إشارة الى أنه المراد من الاحاديث الدالة على طلب الابتداء بالجسد وليس المراد منها المعنى العرفي على التحقيق لان العرف طارئ بعد الشرع فتمحمل النصوص الواردة على المعنى اللغوي لانه الموجود ذاك على ان التفرقة بين معناه اللغوي والعرفي اصطلاح لبعض المتكلمين والافاهل اللغوي والشرع قد تطابقا على ان حقيقة الحمد الوصف بالجميل (قوله الثناء) جنس دخل فيه الحمد المعرف وغيره بناء على ان الثناء هو الاتيان بما يدل على اتصاف المحمود بالصفة الجميلة ولو بغير اللسان مأخوذ من أن ثبت أي أن ثبت بما يدل على اتصاف المحمود بالصفة الجميلة ولو مرة واحدة من ثبت الشيء اذا عطف بعضه على بعض لاقضاءه التكرار فيلزم عليه كون التعريف بغير جامع لخروج الحمد غير المكرر وقوله باللسان فصل أول خرج به الثناء بغيره كالجنان والاركان فليس جدا لغة وان كان جدا في الاصطلاح وكذا الحمد النفسى وجد الجادات الشامل له قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ان لم يكن لفظيا خرقا للعادة فليس جدا لغة حقيقة بل مجاز وان كان ثناء حقيقة بناء على تعريف الثناء بما مر أمالو عرف بانه الذي كبر بغيره فليس ثناء أيضا وعليه يكون ذكر اللسان مستغنى عنه واعتذر بعضهم عن ذكره حينئذ بانه لبيان الواقع كما هو الاصل في القيود أول رفع احتمال التجوز باطلاق الثناء على ما ليس باللسان مجازا وعلى كل فالمراد باللسان آلة النطق ولو غير المعهود فيشمل الثناء المنطوق به بغيرها كما لو نطقت يده كرامته وكذا ثناء الجادات اذا نطقت خرقا للعادة لكن برده عليه أن اطلاق اللسان على ذلك مجاز والتعاريف تصان عنه وأورد عليه أيضا أن حمد الله ثناء باللسان فيكون التعريف بغير جامع وأجيب بأن هذا تعريف لنوع من الحمد وهو الحمد الحادث لا المطلق الحمد الشامل للقديم أو بأن المراد باللسان الكلام مجازا من اطلاق اسم المزموم وارادة اللازم فيدخل فيه ما ذكر لشمول الكلام للنفسى واللفظي وهو حقيقة فيها عند بعض أهل السنة وقال البعض الآخر انه حقيقة في النفساني مجاز في اللسانى وعند المعتزلة انه حقيقة في اللسانى مجاز في النفساني وقوله بالجميل الخ فصل ثان خرج به الثناء باللسان بغير الجميل ان قلنا برأى عز الدين بن عبد السلام ان الثناء حقيقة في الخير والشر المستند فيه الى حديث من بجنادة فأنشأ عليها خيرا ثم بجنادة فأنشأ عليها شرا فان قلنا برأى الجمهور انه حقيقة في الخير فقط كما استفاد من تعريفه السابق فهو مستغنى عنه وفائدة ذكره حينئذ تحقيق ماهية الثناء كما هو الاصل في ذكر قيود الشيء نظير ما مر وأل في الجميل للجنس فيصدق بالواحد والاكثر واللازم خروج الثناء ببعض الصفات الجميلة أو على بعضها فيفسد التعريف ثم ان الباء في قوله باللسان لآلة وفي قوله بالجميل يحتمل أن تكون للتعدي فيكون المراد بالجميل المحمود به ولم يقيده بكونه اختياريا لانه لا يشترط فيه ذلك ويكون حينئذ ساكتا عن ذكر المحمود عليه ويحتمل أن تكون للسببية او بمعنى على فيكون المراد بالجميل المحمود عليه والواجب حينئذ تقييده بكونه اختياريا لانه لا يشترط فيه ذلك على الصحيح ليخرج الثناء على الجميل غير الاختيارى فانه يسمى مدحا لاجل ايقال مدحت اللؤلؤة على صفاتها دون جدتها ومدحت زيدا على حسنه دون جدته وقيل لا يشترط فيه ذلك فيكون الحمد والمدح مترادفين وهو ما يفهم من ظاهر قول الزمخشري في الفائق الحمد والمدح اخوان والمراد بالاختيارى ما يشمل الاختيارى حقيقة أو حكما فيدخل

على رسول الله (ش)  
الحمد هو الثناء باللسان  
بالجميل



الثناء على صفاته تعالى الذاتية كالعلم والقدرة والارادة فانها ليست افعالا اختيارية ولا يوصف بثبوتها له تعالى  
بالاختيار أى الارادة والا كانت حادثة لكونها لما كانت منشأ للافعال الاختيارية نزلت منزلتها كما يحتمل من يد  
على شجاعته باعتبار كون الشجاعة مبدأ لاثار وافعال اختيارية كالخوض في المياه الك والاقدام على المعارك  
وكذلك ذات المولى تسمى اختيارية باعتبار كونها منشأ لما ذكر فصيح الحمد عليها ولا يرد السمع والبصر  
والكلام فانها ليست منشأ لما ذكر لاننا نقول الحق غير الاغلب بالاغلب طرد الباب على وتيرة واحدة وانها  
لما لازمت الذات ولم تؤثر في شيء نزلت منزلتها فيكون الحمد عليها كالحمد على الذات والجواب المطرد في جميع  
الصفات أن يقال ان ذاته المقدسة لما كانت كافية في ثبوت تلك الصفات الشريفة لها أى غير محتاجة الى ذات  
أخرى توجب قيامها بها نزلت تلك الصفات منزلة الافعال الاختيارية وبما تقر من تغير معنى الباعين صح  
تعلقهما بالثناء واندفع ما يقال في كلامه تعلق حرفي جرمته على اللفظ والمعنى بعامل واحد وهو ممنوع وقد علم  
بما ذكر تغير المحمود به وعليه فالاول هو مدلول الصفة ولا يختص بالاختيارى كما يرى بل يكون اختياريا أى  
صادر عن التعمود باختياره و ارادته كالكرم وغير اختيارى كطول القامة وصباحة الوجه والثاني هو ما كان  
باعثا على الثناء بان يكون الثناء في مقابله ولا جله ولا يكون الاختيارى اعلى المشهور ثم انهما قد يختلفان ذاتا  
واعتبارا لكن أعطاك شيئا فكان باعثا لك على وصفك له بالعلم أو الحلم أو الجلال فقلت زبد عالم أو وحليم أو جليل  
فالمحمود عليه الاكرام والمحمود به العلم مثلاً وتارة يتحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا فيكون الشيء الواحد  
محمودا به وعليه لكن باعتبارين مختلفين وذلك بان يكون الباعث على الوصف بصفة اتصاف الشخص  
بتلك الصفة كقولك فلان كريم في مقابلة اكرامه لك فالأكرام من حيث كونه مدلول الصيغة محمودة  
ومن حيث كونه باعثا على الحمد محمودة عليه وهذا ان ركنان من أركان الحمد الخمسة التي يتوقف عليها وبقى  
منها الصيغة وهي اللفظ الدال على المحمود به وان شئت قلت على اتصاف المحمود بالمحمود به والحمد وهو  
المتنى الذي يتحقق منه الحمد والمحمود وهو الفاعل المختار أى الذى يصدر منه المحمود عليه باختياره حقيقة  
أو حكما على مامر ويمكن استفادة هذه الثلاثة من قوله الثناء باللسان لتوقف الثناء على متنى وهو الحمد ومتنى  
عليه وهو المحمود والثناء المذكور هو الصيغة ولم يقل كغيره على جهة التعظيم ليخرج الوصف بالجميل تهكما  
نحو ذق انك أنت العزيز الكريم لان ذلك ليس قيداً من ماهية الحمد بل هو شرط اما لتحقيقه أو للاعتداد به  
كما قاله ياسين في حواشى التلخيص وما خرج به لا يسمى ثناء بجميل حتى يحتاج الى اخراجه بذلك بل هو  
وصف للتهكم به بما ليس متصفا به حقيقة بل مجازا اما باعتبار ما كان في الدنيا أو باعتبار ضد حالته فيها لان  
كونه في النار ينفي عنه العزة والكرامة فهو خارج من أول الامر \* وأنواع الحمد أربعة جدان قديمان  
وهما جد الله نفسه ووجه بعض عبده نحو نعم العبدان اواب وجدان حادنان وهما جدنا البعضنا وجدنا  
لله تعالى هكذا قال السكتاني وقال ياسين ان الحمد القديم واحد وهو ما كان المحمود به وعليه قديما كحمد  
الله تعالى نفسه على ذاته أو صفاته وأما جد بعض خلقه فحدث لان المركب من القديم والحادث حادث وجمع  
بعضهم بأن الحمد مشترك بين السكلى والجزئى فيستعمل في الماهية المركبة من الاركان الخمسة وهو الذى  
عنا ياسين ويستعمل في الثناء فقط وهو الذى عناه السكتاني (قوله من الاوصاف) من التبعية لالبيان أى  
الجميل السكلى من الاوصاف الخ والمراد بالاوصاف ما يشمل الصفات الثبوتية وغيرها من الصفات السلبية  
فالثناء على الله تعالى بتنزهه عن الحوادث مثلاً أو على زيد بنى البخل عنه يسمى حمدا وقوله أو الافعال فيه  
أن الافعال أيضا من الاوصاف لان فعلك وصف لك وعطفها عليها يقتضى انها غيرها الا أن يحجب بأن المراد  
بالاوصاف ماعدا الافعال ولا يصح الجواب بانه من عطف الخاص على العام لانه لا يكون باو الا أن يجعل بمعنى  
الواو كفى بعض النسخ ونسكتة عطفها على الاوصاف حينئذ دفع توهم انها ليست منها فان ادخلها فيها فيه  
نوع غريبة (قوله كالعالم الخ) يطلق العلم على أحد العلوم المدونة وهي القواعد والضوابط وعلى الملسكات وعلى

من الاوصاف أو  
الافعال كالعالم والجود

الادراكات تصويرية كانت أو تصديقية والمراد به هنا المفسران الاول لان القواعد ليست أوصافا  
ويصح ان يراد به هنا أيضا العلم في هذا الفن وهو الاعتقاد الجازم المطابق للحق عن دليل لافي فن المنطق لانه فيه  
هو الصورة الحاصلة في الذهن ولو جهلا مرس كبا وذلك لا يصح ارادته هنا لعدم كونه جماليا في بعض صورته و يطلق  
العلم على ما قبل الجهل ويصح ارادته هنا أيضا وهذا كما يتصف به العبد يتصف به المولى تبارك وتعالى لكن الفرق  
بينهما ان علمه تعالى واحد متعلق بأشياء لانهاية لها وأما العبد فقيل ان له علما واحدا كثيرا المتعلقة وقيل له  
علوم كثيرة والعلم المذكور مثال للجميل من الاوصاف لا لاوصاف لفساده اذ العلم ليس اوصافا متعددة بل  
صفة واحدة وكذا قوله والجود فهو مثال للجميل من الافعال لا للافعال هذا ان فسر بالاعطاء الذي هو صفة  
فعل فان فسر بانه صفة هي مبدأ افادة ما ينبغي لمن ينبغي لا لغرض فخرج ماله وهب شيئا ليستعير منه ولو مدها  
أو ثناء فلا يعجز عنها كان مثلا الاول أيضا اذ الصفة المذكورة هي ملكة تنشأ عنها الافعال بسهولة وقيل هي  
القدرة أو الارادة ومعالمها ليست بفعل والاول أولى (قوله بالمتن) جمع منته وهي النعمة كسيرة وسدر أي  
والجود بالنعم ومقتضاه ان الثناء في مقابلة الجود بنعمة واحدة لا يسمى حمدا وليس كذلك الا ان تجعل ال  
للجنس فيصدق الجود بالنعمة الواحدة (قوله وهو ضد النعم) لما عرف الجود وكان النعم ضده والاضد أقرب  
الأشياء خطورا بالبال ههنا ذكر ضده ناسب ذكر النعم وتعرينه لا يقال ان النعم ضد المدح لاضد الجدل لا نالا نقول  
كونه ضد المدح لا ينبغي كونه ضد الحمد أيضا لانه الاتيان بما يدل على اتصاف المذموم بالقبيح أهم من أن  
يكون ذلك القبيح اختياريا ولا فهو ضد لها كما يفيد كلام المصباح ويرشح ذلك ما مر من ترادفهما على قول  
(قوله النشاء) بتقديم النون على المثلية وهو كما مر الاتيان بما يدل على الاتصاف بالقبيح وباء بالقبيح يجري فيها  
ما تقدم في باء بالجميل من كونها اما للتعدي فيكون مذموم ما به أو بمعنى على فيكون مذموم ما عليه وحذف  
هنا باللسان اكتفاء بما مر في الجدل لانه ضده وقد تقدم انه لا يكون الا باللسان وهذا كذلك فيجري فيه جميع  
ما تقدم من الاركان الخمسة وما فيها (قوله من الاوصاف الخ) أي الكائن من الاوصاف ويجري هنا جميع ما تقدم  
(قوله كالجهل) هو ينقسم الى مركب وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه ولا يكون الا مذموم كما اعتقاد  
الفلاسفة قدم العالم الى بسيط وهو انتفاء العلم بالشيء وهو تارة يكون مجمودا كانتفاء علمك بذات الله تعالى  
على وجه الاحاطة وتارة يكون مذموم كانتفاء علمك بفرائض الوضوء واطلاقه على القسمين المذكورين  
حقيقة بناء على المشهور من أنهم من قبيل المشترك اللفظي ويمكن حل كلام الشارح على هذا المشترك بان يراد  
كل من فرديه فعلى الاول يكون مثلا للقبيح من الاوصاف ان قلنا ان الاعتقاد من الكيفيات وهو التحقيق  
فيكون صفة وجودية وان قلنا انه فعل نفساني وهو خلاف التحقيق كان مثلا للقبيح من الافعال وعلى الثاني  
يكون مثلا للقبيح من الاوصاف فقط فيما اذا كان انتفاء العلم مذموم كالمثال الثاني لان الانتفاء المذكور صفة  
سلبية وقيل اطلاقه على الاول حقيقة وعلى الثاني مجاز وعليه فيكون المراد به الاول لان المتبادر عند الاطلاق  
هو المعنى الحقيقي (قوله والبخل الخ) هو ضد الكرم المراد للجود وقد تقدم ان الجود صفة هي مبدأ افادة  
ما ينبغي الخ فيكون البخل صفة هي مبدأ عدم افادة ما ينبغي الخ وتقدم أن تلك الصفة في الجود هي ملكة ينشأ  
عنها وصول الاحسان للغير فتكون في البخل ملكة ينشأ عنها عدم وصول الاحسان للغير ويكون مثلا للقبيح  
من الاوصاف لان الملكة من الاوصاف فان فسر الجود بانه الاعطاء الذي هو صفة فعل كان البخل كف النفس  
عن الاعطاء فيكون مثلا للقبيح من الافعال لان الكف فعل من أفعال النفس واطلاق الضد عليه حقيقة  
كالاول لانه ليس أمرا عدميا فخص أن كلام من الجهل والبخل يصح أن يكون مثلا للقبيح من الاوصاف  
ومن الافعال (قوله فعني الحمد الخ) الفاء للتفريع وتسمى فاء القصيحة لافصاحتها عن شرط مقدر وقعت في  
جوابه أي اذا عرفت ان الحمد هو الثناء فعني قول المصنف الحمد لله الثناء بالجميل الخ أي كل ثناء بجميل أو جنسه

بالمثل وهو ضد النعم  
الذي هو انتفاء بالقبيح  
من الاوصاف والافعال  
كالجهل والبخل فعني  
الحمد لله الثناء بالجميل  
واجب لله

بناء على أن ال استغراقية وجنسسية وقوله واجب أي ثابت له تعالى على طريق العجواز أو لا يقبل الاستغناء كل  
 محتمل لادن قوله ويستحيل في حقه الخ يعين الثاني فهو المراد (وأورد) عليه أن الثناء كإسم هو الاتيان بما  
 يدل على اتصاف المحمود بصفة جيلة والاتيان بما ذكره فعل يقبل الوجود والعدم فلا يكون ثابتا بالمعنى المذكور  
 (واجب) بأن كلامه على حذف مضاف أي استحقاق الثناء ولا شك أن استحقاقه لازم له تعالى لزوما لا يقبل  
 الانفكاك وحيث أنه عطف قوله ويستحيل على قوله الثناء الخ من عطف اللازم على الملزوم فتفسير الوجوب  
 بالمعنى الثاني مأخوذ من المقام كإسمات والألف المناسبات للعبارة أعني قوله الحمد لله أن يفسر بالمعنى الأول اذ مدلولها  
 مجرد ثبوت الحمد لله تعالى وبعد ذلك فهذا التقدير أعني تقدير مادة الوجوب خلاف المشهور في هذه العبارة بل  
 المشهور فيها تقدير مستحق أو محتسب أو مملوك (قوله ويستحيل الخ) ظاهره أن هذا مأخوذ من معنى الحمد  
 وليس كذلك إلا أن يحجب أنه ليس مراده أن ذلك من معنى الحمد بل مراده أنه لازم للمعنى المذكور كما تقدم لأنه  
 يلزم من كون الحمد واجبا لله تعالى بالمعنى المتقدم أن يكون ضده وهو الوصف بالنقص المبرع عنه بالنعم فيما مر  
 مستحيلا في حقه تعالى أو مراده أن هذه جملة مستقلة ذكرت بعد المعنى المذكور لتعليل الحذف وتقديره وإنما  
 حكم بذلك لأنه يستحيل الخ وقوله في حقه أي ذاته وصفته وقوله الوصف بالنقص أو رد عليه أن الوصف بذلك  
 ليس مستحيلا لأنه مصدر وصفه إذا نفي بما يدل على اتصافه بالصحيح فيكون بمعنى الشاء بتقدير النون الذي هو  
 الاتيان الخ وهو ليس بمستحيل عقلا بل هو واقع وأجيب بأن مراده بالوصف الاتصاف من إطلاق المسبب على  
 السبب العادي إذا العادة جرت بأن من اتصف بشئ يوصفه الناس به أو يقدر مضاف نظير ما تقدم أي استحقاق  
 الوصف ولا شك أن الاستحقاق المذكور مستحيل في حقه تعالى والنقص مصدر نقص وهو يستعمل لازما  
 ومتعدا يقال نقص زيد أي قام به النقص ونقص الله أعداءك أي قلل عددهم وأخذ منهم والمراد هنا اللازم  
 أي يستحيل في حقه تعالى الاتصاف بكونه ناقصا أي قائما به النقص لا الاتصاف بكونه منقوصا للغير على صيغة اسم  
 الفاعل أي مقدر ناقصه فليس بمستحيل (قوله والله اسم) يطلق لفظ الاسم على ما يقابل الفعل والحرف وعلى  
 ما يقابل الكنية واللقب وعلى ما يقابل الصفة ويصح هنا إرادة ما عدا الأول فالمراد أنه علم وضعه الله تعالى على  
 نفسه وضعا شاملا وقيل هو علم بالغلبة وفيه نظر لأن العلم بالغلبة كلي إلا أن يقال أنه علم بالغلبة باعتبار أصله وهو  
 الإله فهو علم لم يسم به غيره تعالى شرعا ولم يقع خارجا على غيره حفظا لاحديته فكما أنه لا مشاركة في مسماه وجودا  
 وعينا لأن وجوده قديم وكذا عينه أي ذاته بخلاف الحوادث فيهما كذلك لا مشاركة في اسمه وضعا وعاما  
 والصحيح أنه غير مشتق وهو قول الخليل وسببويه وأكبر الفقهاء والاصوليين ورؤى الخليل في النوم بعد  
 موته فقال غفر الله لي بقولي في اسمه تعالى أنه ليس بمشتق وقد ذكر في القرآن العظيم في ألفين وخمسة مائة وقيل  
 ثلثة وستين موضعا وهو اسم الله تعالى الأعظم عند أكثر أهل العلم وهو المعتمد لأن من دعا به مع شروطه تحصل  
 له المنفعة العظيمة والإجابة بعين ما سأل لوقته (قوله للذات الواجب الوجود) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها  
 اسم واجب الوجود واعتراض على ذلك بأنه يلزم عليه أن يكون غير علم لأن مدلوله حيث أنه واجب الوجود على  
 والعلم يجب أن يكون مدلوله جزئيا معينا وحيث أنه لا يكون قول لا إله إلا الله مفيد للتوحيد لأنه يصير المعنى حيث  
 لا إله إلا هو الأمر الكلي كيف وقد اجتمع على إفادة ذلك القول التوحيد على أنه يدخل فيه حيث الصفات أذهي  
 واجبة الوجود وان خرجت بقوله المستحق الخ وأجيب بأن إضافة اسم الواجب الوجود للعهد أي اسم الواجب  
 الوجود المعهود وهو الذات المعينة في الخارج الموصوفة بوجوب الوجود واستحقاق جميع المحامد والوصفان  
 المذكوران ليسا من جملة الموضوع له والا كان كليا وقد سبق منعه بل أتى بهما تمييزا للموضوع له عن غيره  
 وخصا بالذات بغير الصفات للإشارة إلى استجماع الذات لجميع صفات الكمال أما الإشارة بالأول فلأن  
 كل كمال يتفرع عن وجوب الوجود بالذات لأن من كان كذلك يكون أكمل الموجودات وأشرفها فيجب

ويستحيل في حقه  
 تعالى الوصف بالنقص  
 والله اسم للذات  
 الواجب الوجود  
 المستحق لجميع

انصافه بأشرف الصفات وأما الإشارة بالثاني فلأنه لا يستحق جميع المحامد الا من كان متصفا بسائر السمات  
وقدم الاول لانه كالل دليل للثاني ومقتضى التوجيه المذكور أن الوصف الثاني مؤكد للاول والاولى أن يكون  
مؤسسا بان يقال خص الاول بالذكر لكونه أكمل الصفات وأشهرها اختصاصا بجنابه تعالى وخص الثاني  
ليبيان سبب الحصر المستفاد من لام الحمد لله لانها لا تستغراقا للجنس المختص به تعالى فالمعنى وانما كانت  
جميع الافراد محتصة بالله أو جنسها محتصا به تعالى لانه مستحق لجميع المحامد وقدم الاول على الثاني لما سار  
يقال خص الاول لظهوره في تضمن سائر صفات الساب لان واجب الوجود هو الذي لا يقبل وجوده الا تنفاه  
أزلا وبدا فلا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم فيلزم أن يكون قديما باقيا وهكذا الى آخر صفات الساب والثاني  
لظهوره في تضمن سائر الصفات الثبوتية وقدم الاول عليه من باب تقديم التخلية على التحلية وما تقدم في  
الجواب أولى من قول بعضهم انه لما قام البرهان على أن واجب الوجود لم يوجد منه الا هذا الفرد صرح كون الله  
عاما عليه وأفاد التوحيد في لاله الا الله انتهى لان مقتضاه أن لفظ الجلالة مدلوله كلى انحصر في جزئي فلا يصح ان  
يلون عاما ولا يفيد التوحيد في لاله الا الله لانه يصير المعنى لاله الا هذا الامر الكلى المنحصر في جزئي والاشكال  
المتقدم باق بعينه (واعلم) ان المراد بواجب الوجود واجب الوجود لذاته فلا ترد الحوادث الموجودة فانها  
واجبة الوجود عرضا من حيث تعلق علم الله تعالى بوجودها لا بعدمها فوجود زيد مثلا في هذا الوقت المعين  
واجب عرضا لتعلق علم الله تعالى به لا بضده وهو العدم فاندفع الاعتراض بان واجب الوجود كما يتصف به الباري  
تعالى يتصف به غيره (قوله الحمد) جمع محمدا بمعنى الحمد (قوله والصلاة) مبتدأ ومن الله حال منه على  
مذهب سيديو الجوزنجي الحال من المبتدأ ويمكن تمثيته على مذهب الجمهور بان يقدر مضاف في العبارة أى  
وتفسير الصلاة حال كونها كائنة من الله تعالى فتسكون حالا من المضاف اليه ثم حذف المضاف وأقيم المضاف  
اليه مقامه فارفع ارتفاعه وقوله زيادة تكريمه خبر وأشار بلفظ الزيادة الى أن اصل التكريم ثابت له صلى الله  
عليه وسلم والى انه عليه الصلاة والسلام ينتفع بصلاة غيره أى دعائه له على الصحيح من أن الانبياء ينتفعون  
بذلك لكن لا ينبغي للمصلي قصد ذلك كما مر لما فيه من اساءة الادب وقيل ان المنفعة عائدة على العبد ليس  
الا وتفسيره الصلاة بزيادة التكريم أخذ من المقام وهو تعلقها به صلى الله عليه وسلم فالمناسب لمقامه الشريف  
تفسيرها بذلك وكذا باقى الانبياء والملائكة لكن زيادة التكريم متفاوتة وامامنا صلى الله عليه وسلم فهو التكريم  
والانعام فقوله من الله قيد خرج به الصلاة من غيره كالأديمين والجن والملائكة فان معناها الدعاء بخير  
ولا ينافى ذلك قولهم انها من الأديمين الدعاء ومن الملائكة الاستغفار لان الاستغفار دعاء بالمغفرة والرجة  
وقوله على نبيه قيد ثان خرج به الصلاة من الله على غير نبيه فان معناها التكريم والانعام وهو معنى الرجة  
اذ المراد بها الانعام أو ارادته لالفة التي في القلب واطلاق الصلاة على الرجة اطلاق حقيقى لغة كما يدل له قولهم  
ان الصلاة اما من قبيل المشترك اللفظى فعنها من الله الرجة ومن الملائكة الاستغفار ومن الأديمين تضرع  
ودعاء أو من قبيل المشترك المعنوى فعنها للعطف والاحسان وذلك يختلف باختلاف ما يضاف اليه فان  
أضيف الى الله تعالى كان معناه الرجة وهكذا من المعلوم أن اطلاق المشترك اللفظى على بعض افراد حقيقة  
وكذا المعنوى على ما فيه فالقول بان الصلاة معناها لغة الدعاء فان أضيف الى غيره تعالى كانت باقية على  
معناها وان أضيف الى الله تعالى كان معناها الرجة التى هي لازمة للدعاء اه لا يظهر لاقتضائه أن اطلاقها  
على الرجة مجاز لغوى وليس كذلك كما علمت ولعل اقتصارهم على كون معنى الصلاة فى اللغة الدعاء لكونه  
أظهر معانيها وليس المراد انها لا تطلق فى اللغة الا عليه والتكريم معناها العظمة والمراد بها التكريم أى  
التعظيم وعطف الانعام عليه مغاير لان بينهما عموما وخصوصا وجهيا فقد وجد ان فيما اذا عظمك شخص  
بالقيام لك مثلا وأنعى عليك بشئ وقد ينفرد الاول فيما اذا عظمك ولم ينعى عليك بشئ والثانى فيما اذا أنعم

الحمد والصلاة من الله  
على نبيه زيادة تكريمه  
وانعام



عليك بشئ ولم يعظمك وقد يطلق الانعام على التسمية فيكون العطف للتفسير وهو ظاهر (قوله والسلام) أي من الله تعالى على نبيه ففيه الخلف من الثاني لدلالة الاول أي وأما السلام من الملائكة والانس والجن فهو الدعاء من الله على غير نبيه فهو مطلق النحية والتأمين (قوله زيادة تأمين) فيه اشارة الى ان اصل التأمين حاصل له عليه الصلاة والسلام نظير ما سري في الصلاة وهو ضد الخوف لان الامن ضد الخوف والمراد به السلامة مما يخاف ومقتضى هذا انه عليه الصلاة والسلام يلحقه خوف وهو كذلك لان الانبياء عليهم الصلاة والسلام يخافون في بعض موطن الموقف على أهمهم وعلى أنفسهم وينسبهم الله تعالى المتفرقة لهم وكذلك يلحقه عليه الصلاة والسلام خوف في الدنيا لكن خوفه فيها خوف اجلال ومهابة لا خوف من العذاب أن يحل به أو خوف من الوقوع في حسنات الابرار التي هي سيئات بالنسبة للمقر بين كافي ذلك في قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك فاذا كان عندك خمسة دراهم وتصدق منها بأربعة وأبقيت واحدا كان ذلك حسنة عند الابرار سيئة عند المقرين (قوله وطيب تحية) أي تحية طيبة والنحية في الاصل الدعاء بالحياة ثم اطلقت على مطلق الدعاء ثم اطلقت على دعاء مخصوص وهو السلام عليهم مثلا ومقتضى هذا أن الله تعالى يدعو للنبي صلى الله عليه وسلم وليس كذلك اذ ليس هناك أعظم منه حتى يدعو وحيفئذ فالمراد بالتحية خطابه تعالى له صلى الله عليه وسلم بما يسره ويثني به بان يحية في الجنان بكلام قديم تحية تليق بحجابه صلى الله عليه وسلم وعطف ذلك على ما قبله مغاير اذ لا يلزم من زيادة التأمين زيادة طيب التحية ولا من زيادة طيب التحية زيادة التأمين (قوله واعظام) مصدر أعظم أي نخم وكبر بمعنى التعظيم الذي هو مصدر عظم بالتشديد فكانه قال وتعظيم أي تفخيم وتكبير وعطفه على تأمين من عطف اللازم على المازوم لانه يلزم من زيادة التأمين زيادة التعظيم وعلى طيب التحية من عطف العام على الخاص لانه يلزم من زيادة طيب التحية زيادة التعظيم دون العكس والحاصل أن معنى السلام مركب من ثلاثة اشياء زيادة التأمين وزيادة طيب التحية وزيادة التعظيم وقد علم مأمراً أن سلام الله تعالى على نبيه ﷺ وعلى بقية الانبياء عليهم الصلاة والسلام ليس من قبيل الدعاء وكذا صلاته عليهم لمأمراً أن الدعاء لا يتصور منه تعالى لانه طلب والله تعالى يدعو ومطلوب منه لا داع ولا عاب اذ ليس هناك من هو أعظم منه حتى يطلب منه نعم ان اريد كونه يدعو ذاته بإيصال الخير للدعوة أي يطلب منها ذلك صرح والطلب النفسى مغاير للارادة (قوله ورسول الله هنا) قيد منها احتراماً عن الرسول في مبحث النبوات فان المراد به ما يعين نبينا صلى الله عليه وسلم وغيره من بقية الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين (فان قيل) لم يرد به كل رسول كما حمله على ذلك بعضهم (أجيب) بانه انما خصه بذلك لانه من الاول ان رسول الله غلب استعماله في نبينا ﷺ فصارعنا بالعلية على تلك الذات الشريفة ولا يطلق على غيرها الا مقر ونا بدكر اسمه أو قرينة الثاني ان الاضافة للعهد الخارجي العلمى فانها تأتي لما تأتي له اللام فالمقتضى للتخصيص أمران كما علمت ولم يعرف الرسول مع أنه بصدد بيان كلمات المصنف كانه لظهوره وهو انسان ذكر حواشي اليه بشرع وامر بتبليغه فان لم يؤمر بذلك فبني فقط وهو مأخوذ من الارسال وهو البعث من مكان الى آخر في امر لبعثه من حضرة الحق الى الخلق لصلاح معاشهم ومعادهم (قوله اعلم الخ) عبر بالعلم دون غيره كالعرفة والدرية والفهم والادراك والقراءة والسماع لان العلم هو الكثير الشائع في الاستعمال ولانه يتصف به المولى والمخلوق والمعرفة لا يتصف بها الا المخلوق ولانه الثابت في القرآن في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله بخلاف المعرفة ولان المعرفة كما قيل تتعلق بالبساط والجزئيات دون المركبات والكميات بخلاف العلم وان كان الصحيح ترادفهما والدرية تستدعي تحصيل المعاني مع التأنى والمهلة اذ هي العلم الحاصل بعد التفكير والتخيل فلا تناسب الاهتمام المناسب للمقام لاقتضائه السرعة بخلاف العلم فانه يفيد السرعة والفهم والادراك يستدعيان كلاهما سابقا ولم يسبق هنا شئ والقراءة والسماع يتعلقان بالالفاظ مع ان المقصود تحصيل المعاني اذ المراد أدرك بالدليل ان كل ما حكم به

والسلام زيادة تأمين له  
وطيب تحية واعظام  
وورسول الله هنا هو  
سيدنا محمد صلى الله  
عليه وسلم (ص) اعلم

الفعل لا يخرج عن هذه الثلاثة لتتوصل بذلك الى معرفة ما يجب وما يستحيل وما يجوز في حقه تعالى وانما قلنا  
 بالدليل لان العلم هو حكم الذهن أى ادراكه الجازم المطابق للواقع الناشئ عن دليل والدليل هنا هو ما أشار اليه  
 فيما سياتى بقوله لان ما حكم به العقل الخ وهذا يجب عن عدم تغييره بالجزم والاعتقاد وهو ان كلامهما  
 يكون بلا دليل بخلاف العلم ولم يقل اعلموا بصيغة الجمع لثلاثتهم أنه فرض كفاية مع انه فرض عين وسياتى  
 الكلام على ما يتعلق بهذه المفردات عند حل الشارح (قوله أن الحكم) أى بان توكيد اللانحصار لا يقال ان  
 ذلك ليس منكرا ولا مشكوكا فيه فلا يحسن الاتيان بها لانا نقول انها قد يؤتى بها لكون الخبر أمرا عظيما  
 بما هم به كفى قوله تعالى انا فتخنا لك فتها مينا (قوله ينصرا الخ) اعلم أن الحصر على ثلاثة أقسام حصر الكل  
 في جزئياته وضابطه صحة الجمل أى الاخبار بذلك الكلى الذى هو المقسم عن كل واحد من الجزئيات التى هي  
 أقسام له كالتحصير الكلمة في اسم وفعل وحرف اذ يصح أن تقول الاسم كلمة وهكذا وحصر الكل في أجزائه  
 وضابطه صحة انحلال الكل الى الأجزاء التى تركب منها كالتحصير السكنجبين في خل وعسل والحصير في سمار  
 وخيط فاهية كل مركبة من الامرين المذكورين ويصح انحلال كل أى تفكيكه اليهما وحصر بمعنى عدم  
 الخروج وكلام المصنف لا يصح أن يكون من قبيل الاول لعدم صحة جمل المقسم أى الحكم العقلى على كل  
 من الاقسام اذ لا يصح ان يقال الوجوب حكم عقلى وكذا البقية لانه لاشئ من الحكم العقلى المفسر بانه اثبات  
 امر او نفيه بوجوب والاستحالة ولا جواز فلا يصح صدقه على شئ منها أى جملة عليها أى الاخبار به عن كل  
 واحد منها ولا من قبيل الثانى لان الوجوب وما بعده ليست أجزاء للحكم المذكور وانما أجزؤه المحكوم عليه  
 والمحكوم به والنسبة ووقوعها أولا ووقوعها على ما فيه وحاول جماعة تصحيح جعله من قبيل الاول فاجاب بعضهم  
 بتقدير مضاف فى الاول أى ان متعلق الحكم الوجوب الخ وبعضهم بتقدير مضاف فى الثانى أى اثبات الوجوب  
 واثبات الاستحالة واثبات الجواز وفيهما نظر أما الاول فاما يلزم عليه من الاخبار بخاص عن عام اذ متعلق  
 الحكم كما يصدق بالوجوب مثلا الذى هو المحمول يصدق بالموضوع والنسبة ووقوعها أولا ووقوعها على  
 ماصر وأما الثانى فلان بعض العقائد خارجة عن هذه الثلاثة كقولك الله قادر أو موجود أو الواحد نصف  
 الاثنين فليس فى ذلك اثبات وجوب ولا غيره مع أنه حكم عقلى ويمكن أن يجاب بان المراد اثبات الوجوب أعم  
 من أن يعبر عن الوجوب بذلك العنوان كقولك قدرة الله تعالى واجبة أو يعبر عنه بما اتصف به أى الوجوب  
 كقولك الله قادر فان القدرة متصفة بالوجوب وكذا يقال فى الاستحالة والجواز فهذه الثلاثة وان لم يتعين  
 فى الحكم العقلى كونهما محكوما بها لصدقها حيث لا ندرك كأمرك لكان لا بد منها فى نفس الامر وبعضهم  
 أجاب بان المنحصر فى الثلاثة وصف الحكم أو الحكم باعتبار وصفه فوصفه اما وجوب أو استحالة أو جواز  
 أى لا يتخلو من الاتصاف بواحد منها وفيه نظر لان الحكم بمعنى الاثبات والنفي لا يتصف بالوجوب والاستحالة  
 أصلا اذ هو ممكن فوصفه دائما لا مكان نعم هى أوصاف لتعلقه كالقدرة والارادة وثبوتهم له تعالى فالاحسن  
 أن يجعل الحصر فى كلام المصنف من قبيل الثالث وهو عدم الخروج كقولك انحصرت حكم الامير فى البلدة  
 الفلانية وانحصرت فكرتى فى ذنوبى بمعنى أن حكم الامير لا يتجاوز تلك البلدة وفكرتى لا تتجاوز ذنوبى  
 وان لم تكن البلدة والذنوب أجزء ولا جزئيات للحكم والفكرة وكذلك ما هنا فالمعنى أن الحكم العقلى لا يخرج  
 عنها لأنها جزئيات ولا أجزء له وانما هى اوصاف لتعلقه اعنى النسبة الحكيمة او المحكوم به كأمرك الى هذا  
 اشار الشارح فيما سياتى بقوله ومعنى انحصاره فى الثلاثة الخ (قوله الوجوب الخ) هو عدم قبول الاتقاء  
 والاستحالة عدم قبول الثبوت والجواز قبول الثبوت والاتقاء فالاولان امران سلبيان والثالث امر اعتبارى  
 وهذه الثلاثة تقع محمولات أى محبراتها من حيث الاشتقاق فيقال قدرة البارى واجبة وشريكه مستحيل  
 وبعثة الرسل جائزة ولذا قال المصنف فالواجب الخ وقدم الواجب لشرفه وأعقبه بالمستحيل لانه ضده وآخر

أن الحكم العقلى ينحصر  
 فى ثلاثة أقسام  
 الوجوب والاستحالة  
 والجواز فالواجب

الجائز لأنه لم يبق له صفة إلا التأخير وأيضا فهو شبيه بالركب وما قبله شبيه بالسيطو المركب متأخر وعلى قياس ذلك يقال في تقديم الوجوب وما بعده (واعلم) ان الواجب اما ذاتي واما عرضي والاول قسمان واجب مطلق وواجب مقيد فالاول كذات الله تعالى وصفاته فانها واجبة وجوباً مطلقاً والثاني كالتحيز للجرم فانه واجب مقيد بدوام الجرم بمعنى أنه لا يقبل الانتفاء والثالث كوجودنا في هذا الوقت فانه عرضي اذ لم يجب الالتحاق علم الله تعالى به لا بعد منافي ذلك الوقت والفرق بينه وبين التحيز للجرم ان نسبة التحيز للجرم حكم واجب مادته الوجوب أي صفته المتحققة له في نفس الامر هي الوجوب لا الامتناع ولا الامكان كالحكم على الانسان بالحيوان مثلا بخلاف نسبة الوجود لزمانه مثلا فان مادته أي صفته المتحققة له في نفس الامر الامكان لا الوجوب والمعرف بالتحريف المذكور هو الواجب الذاتي بقسميه وانما لم يقيده المصنف بذلك لأنه عند الاطلاق لا يحمل الاعلى الذات ولا يحمل على العرض الا بالتقييد (قوله ما لا يتصور الخ) ما يصح ان تكون نكرة موصوفة بمعنى أمر أي معاوم فجملة لا يتصور صفتها وأن تكون موصولة نعتا لمخدوف والجملة صلتها أي الامر الذي لا يتصور أعم من أن يكون ذلك الامر ذاتا أو صفة أو نسبة كقولك ذات الله تعالى واجبة وقسرة الله واجبة فكأن الذات تنصف بالوجوب كذلك ثبوتها وكأن الصفة كالقدرة تنصف بالوجوب كذلك ثبوتها له تعالى وكذا يقال في الاستحالة والجواز فكأن الشريك ينصف بالاستحالة كذلك ثبوت له تعالى وكما ان بعثة الرسل تنصف بالجواز كذلك ثبوتها وسيأتي ما يتعلق بالفعل من حيث بناءه للفعل والمفعول وأن المراد بالتصور الامكان والتصديق لا مجرد الادراك لان العقل يتصور المستحيل ويدركه (قوله نزل الشيخ الخ) هذا جواب عما يقال لم يخالف المصنف عادة المؤلفين في تعبيرهم بما بعد وحاصل الجواب أنه نزل اعلم منزلة أما بعد أي صيره مثله وأقامه مقامه ونسكتة العدول عن اللفظ الشائع وهو اما بعد التنبيه على أن غير العلم لا يتقضى سببا والشيوخ مصدر شاخ يشيخ شيخا وصف به كعدل ورضا أو صفة كسيد نخفف لكثرة الاستعمال أي دورانه على الاسنة سمي شيخا لما حوى من كثرة المعاني المقضية للاقتداء به في ذلك الفن لا لكبر سنه وهو لغة من بلغ أر بعين سنة الى آخر عمره فان الناس يقال لهم أطفال وصغار وضيان وذراير الى البلوغ وشبان وفتيان الى الثلاثين وكهول الى الاربعين وبعد ذلك الرجل شيخ والمرأة شبيخة والقوة تزيد الى الاربعين وتقف الى الستين وتنقص كل يوم بعد ذلك وكل مولود يزدن بكل علم قدر أر بع أصابع مقبوضة باصابع نفسه وطول كل أحد أر بعته أذرع بذراع نفسه واصطلاحا من بلغ رتبة أهل الفضل ولو صبيا (قوله رضي الله عنه) خبر بمعنى الدعاء والرضاء رتبة أعلى من العفولان الرضا بالشئ قبوله فهو أعلى من العفو الذي هو المسامحة وعدم المؤاخنة ويشير الى ذلك قول بعضهم اللهم ارض فان لم ترض فاعف فان المولى قد يعفو ولا يرضى ورضاه تعالى اما صفة فعل بمعنى الانعام أو صفة ذات بمعنى ارادة الانعام فان أر يدهنا الاول فظاهر وان ار يد الثاني ورد عليه أن الدعاء انما يكون بمستقبل لم يوجد في الحال وارادته تعالى ازالة يستحيل تجردها حتى يتعلق بها الدعاء الآن يقال يصح ذلك نظرا لتعلق الارادة الاحداث فان ذلك لا يستحيل تجرده (قوله منزلة أما بعد) انما لم يقل منزلة وبعلا ان اما بعد هي الاصل اذ هي الواردة في الاحاديث وكلام العرب (قوله في الدلالة) في معنى من يبين للمنزلة فهو بيان الوصف المقيس عليه الذي هو اما بعد وفيه انه قد يؤتى بعدها بسبب الحامل على التأليف مثلا لانها موضوعة للانتقال من اسلوب اى فن ونوع من الكلام الى آخر اعم من ان يكون مقصودا ولا الا ان يقال المراد المقصود حقيقة أو حكما وسبب التأليف مثلا في حكم المقصود باعتبار كونه سببا له مثلا يسمى مقصودا تجوزا باعتبار تلك السببية وغيرها بقي ان اما بعد لا تدل على الشروع بالفعل لجواز أن يقول أما بعد و يسكت الآن بقدر مضاف في كلامه أي قصد الشروع وان المراد غالبا (قوله ونه الخ) هذا بيان لنسكة مخالفة المصنف لغيره في تعبيره باعلم دون أما

مالا يتصور في العقل  
عدمه والمستحيل مالا  
يتصور في العقل  
وجوده والجائز ما يصح  
في العقل وجوده وعدمه  
(ش) نزل الشيخ رضي  
الله تعالى عنه اعلم منزلة  
أما بعد في الدلالة على  
الشروع في المقصود  
ونبه على ان غير  
العلم لا يتقضى سببا

بعد فهو جواب عن سؤال حاصله ان الاتباع خير من الابتداع وحاصل الجواب ان ذلك الابتداع لنكتة حسنة وهي التنبيه المذكور فكانه قال للتنبيه الخ والمراد بالتنبيه الاشارة ووجه الاشارة ان الامر بالشئ نهى عن ضده والمراد بالعلم المطاوع في هذا الفن وهو الاعتقاد الجازم الناشئ عن دليل وغيره هو التقليد والظن والشك والوهم والجهل المركب فان هذه لا تكفي في هذا الفن بل لا بد فيه من العلم لان الجاهل المذكور والشاك والمتوهم والظان لا ايمان لهم فهم كفار واما المقلد فمختلف في كفره كما سيأتي وان كان الصحيح أنه مؤمن عاص ان كان فيه أهلية النظر فقول له لا يبتغي أي لا يطلب أن يكون سبب المعرفه العقائد لانه حرام اما كفر أو غيره وانما قلنا المراد بالتنبيه الاشارة لما ذكر لان متعلق العلم المذكور في كلامه هو حصر أقسام الحكم العقلي في الاقسام الثلاثة فعني اعلم المستفاد منه صريحا اطلب منك تحصيل ما ذكر بطريق العلم بحيث تبحث عن دليل حصر القسم في الثلاثة وتفهم دلالة على ذلك ويؤخذ منه بطريق الاشارة والتلويح ما قلنا ووجه الاخذ أنه اذا كان هذا لا بد فيه من العلم ولا يكتفي فيه غيره فالعقائد الدينية من باب أولى ويصح أن يراد بالعلم أحد العلوم المادونة وغيره هو الحرف والصنائع مثلا والمعنى ان غير الاشتغال بالعلم لا يطلبه العاقل ولا يرزاه سببا أي حرفة وصناعة لان في الاشتغال بالعلم مع الاخلاص سعادة الدارين خصوص العلم الموصل الى معرفة الله تعالى وقد علمت ان عطف ونبه على نزل من عطف العلة على المعاول (قوله والحكم اثبات الخ) اعترض هذا التعريف بأمور أربعة الأول أنه غير مانع لصدقه بقولك زيد لاني قد ثبتت أصرو الثاني نفيه مع ان ذلك ليس من الحكم في شئ وأجيب بان في العبارة حذفان والتقدير اثبات أصرو الثاني نفيه مع ان أنه غير جامع لان قوله أو نفيه عائد على الامر الاول فخرج قولك زيد ليس بقائم من أول الامر من غير أن يتقدمه اثبات القيام له وأجيب بان الضمير عائد على الأمر من حيث هو الامر لا على الأمر الذي جرى عليه الاثبات فيكون فيه استخدام وهو أن يذكر الشئ بمعنى ويعاد عليه الضمير بمعنى آخر كقوله

والحكم اثبات أصرو  
أو نفيه

اذ انزل السماء بأرض قوم \* رعيها وان كانوا غضا  
فان المراد بالسماء الغيث والضمير في رعيها النبات بخلاف شبه الاستخدام فانه ذكر الشئ بمعنى ثم ذكره ثانيا بمعنى آخر كقولك لي عين أنفق من العين فان المراد بالعين الاولى الباصرة والثانية عين الذهب مثلا وليس هذا من قبيل عندى درهم ونصفه كما توهمه بعضهم لان الضمير في ونصفه لا يصح عوده على الدرهم الاول ولا على الدرهم من حيث هو اصدقه بالاول وهو فاسد بل على درهم آخر أي نصف درهم آخر مثل الاول نعم يصح أن يكون من قبيل ذلك باعتبار عدم كون الضمير عائدا على الاول فقط الثالث أن ذكر أو في الحدود ممنوع وأجيب بان محل المنع اذا كانت للشك أما اذا كانت للتشويح فيجوز دخوله في الرسوم كما هنا لا في الحدود الحقيقية وهي التي تكون بالذات لا يلزم عليه من كون فصل الماهية مساويا لها وأخص منها مثاله الانسان حيوان ناطق اوضحك اذا فرض أن ضاحك فصل ذاتي فناطق من حيث كونه فصلا للماهية مساويا لها ومن حيث ان المميز هو الفصل الآخر أخص منها وهي أعم منه لتحققها بالفصل الآخر الرابع أن الكلام في الحكم العقلي فأي داع الى تعريف مطلق الحكم أولا ثم تقسيمه وتعرف كل قسم على حدته (وأجيب) بان الحكم العقلي أخص من مطلق الحكم ومعرفة الاخص متوقفة على معرفة الاعم كتوقف معرفة الانسان على معرفة الحيوان مثلا وأيضا فاما ذكر المصنف الحكم وفيد به بالعقل علم منه أن هناك حكما غير عقلي فتشوقت النفس الى بيان ذلك الغير فاحتاج الشارح الى بيان الحكم من حيث هو وتقسيمه الى الاقسام الثلاثة ليتوصل بذلك الى معرفة ذلك الحكم المقيد بالقييد المذكور ومعرفة غيره من بقية الاقسام واعلم أنك اذا قلت زيد قائم مثلا فقد اشتمل هذا التركيب على محكوم عليه وهو زيد ومحكوم به وهو القيام ونسبة وهي ثبوت القيام لزيد وادراك كل من هذه الثلاثة يسمى تصور وادراك أن النسبة واقعة وليست بواقعة يسمى تصديقا



وحكما وظاهر عبارة الشارع أن الحكم فعل حيث عرفه بالاثبات الذي هو فعل من أفعال النفس وهو أحد أقوال ثلاثة والصحيح أنه كيفية ويمكن جعل كلامه عليه بأن يراد بالاثبات ادراك الثبوت من اطلاق المألوم وإرادة اللزوم قال السيد في حواشي الشمسية وما يشبههم من قولهم الاثبات والابقاع والاتزاع والايجاب والسلب من أن للنفس فعلا فليس مراداً بل المراد من جميع ذلك كله هو الادراك واختلافه في الادراك فقبل انفعال وقيل كيفية وهو الصحيح فيكون الصحيح أن الحكم ايضاً من قبيل الكيفية ويمثل الثلاثة بوضع الخاتم على الشمعة فوضعه فعل وتأثيرها في قبولها للتأثيرا نفعاً والهيئة الحاصلة كيفية \* ثم اعلم أنه لا فرق في الاثبات بين أن يكون على جهة الحل أي الاخبار نحو العالم حادث أو على جهة الصعوبة واللزوم كقولك كما كان العالم متغيراً كان حادثاً وعلى جهة العناد كقولك الموجود ما قديم أو حادث وكذا يقال في النفي نحو العالم ليس بقديم أو ليس كلما كان العالم متغيراً كان القديم وصفه لا يلائم بينهما وليس الموجود اما حادثاً ويمكن فانسأوب في الاول الحكم وفي الثاني التلازم والر بطوفي الثالث العناد (قوله) والحاكم بالاثبات (الخ) فظاهره أن الاثبات أو النفي محكوم به وقد تقدم أنه الحكم فيلزم اتحاد المحكوم به والخكم وهو باطل وأضاف الحكم بالثبوت أو الانتفاء الذي هو النسبة لا بالاثبات أو النفي وحاصل الجواب أن في كلامه حذف مضاف أي يتعلق الاثبات وهو الثبوت والمحكوم به وأنه أطلق الاثبات والنفي وإراد الثبوت والانتفاء (قوله) اما الشرع (الخ) اعترض بأن الشرع هو الاحكام الشرعية المعروفة بانها وضع الهى أى احكام وضعها الله تعالى للعباد (الخ) ولا معنى لحكم تلك الاحكام (وأجيب) بأن المراد به الشارع من اطلاق المصدر وإرادة اسم الفاعل وأنه على حذف مضاف أى ذو الشرع وهو الله تعالى اذ هو الشارع حقيقة قال تعالى شرع لكم من الدين الآية والرسول صلى الله عليه وسلم مجازاً لأنه المبلغ (قوله) واما العقل (قوله) اعترض بأن الحاكم أى المدرك حقيقة إنما هي النفس الناطقة والعقل صفة طوالة لا دراكها (وأجيب) بأن اسناد الحكم اليه مجاز من باب الاسناد الى السبب والمنشأ كما يقال قدرة البارى تعالى موجودة للأشياء ومؤثرة فيها مع أن البارى جل وعلا هو المؤثر حقيقة بقدرة والقدرة إنما هي منشأ للتأثير ويقدر مضاف أى ذو العقل وهذا كله بناء على الصحيح من مغايرة العقل للنفس أما على القول الآخر عند الحكماء من أنها شئ واحد فلا حاجة الى ذلك واختار هذا القول القرأى حيث قال الحق إن العقل والروح والنفس بمعنى واحد ولذا قيل إن العقل اذا زال لم يعد وحينئذ فالمراد بزواله في كلام العلماء استتاره (قوله) العادة (قوله) هي ما اعتاده الناس أى ما تكرر عندهم مرة بعد أخرى وليس ذلك بجأكم بل الحاكم هو النفس فانسأوب الحكم اليها مجاز من الاسناد الى السبب أو يقدر مضاف أى أهل العادة أو يراد بالعادة أهلها (قوله) فلذلك انقسم الحكم (قوله) استشكل بأن انقسامه الى عادى وعقلى ظاهر لأن كلا منهما جزئى من جزئياته وأما انقسامه الى شرعى فليس بظاهر لان الحكم اثبات أمر أو نفيه والاثبات والنفي اما ادراك أو فعل من أفعال النفس وكل منهما لا يصدق على الشرعى أما على الاول فلان الشارع فسر الشرعى بأنه خطاب الله تعالى أى كلامه والكلام غير الادراك واما على الثانى فلان الفعل حادث والخطاب كلام قديم ولا يصدق الحادث على القديم والمقسم يجب صدقه على جميع أقسامه (وأجيب) بأن في التعبير بالاقسام مساهمة وان مراده أن الحكم يطلق بأزاء معنيين أحدهما المعنى الاول وبالأخر المعنى الثانى وهو الكلام ويطلق أيضاً على النسبة وعلى المحكوم به وعلى المحكوم عليه وأجيب أيضاً بأن خطابه تعالى اما أمر أو نهى أو تخيير أو وضع وكل منها وان كان من قبيل الانشاء لكنه يتضمن الخبر مثلاً أقيموا الصلاة يستلزم قولنا للصلاة واجبة وهو مشتمل على اثبات الوجوب للصلاة فصح كون الخطاب المذكور من أقسام الحكم باعتبار لازمه وأما اطلاق الفقهاء على اثبات الوجوب للصلاة مثلاً أنه حكم شرعى فاطلاق مجازى باعتبار اللزوم المذكور وان صار ذلك حقيقة عرفية

والحاكم بالاثبات  
أو النفي أما الشرع  
واما العقل واما العادة  
فلذلك انقسم الحكم

لهم فالجواب بان الحكم يطلق عند الفقهاء على اثبات الوجوب للصلاة مثلاً فيكون من جزئيات الحكم  
المعرف بما صير يرجع للجواب المذكور (قوله الى ثلاثة أقسام) لكن المناسب منها في المقام هو العقلي لانه  
الذي ذكره المصنف وانما اقتصر عليه لان له دخلاً في اثبات جميع العقائد وبه يحصل التوحيد بلا قيد وأما  
الشرعي فذكره لانه قد يكون عاصداً للعقلي وقد يكون مستقلاً في اثبات الصفات التي لا تتوقف دلالة المعجزة  
على صدق الرسول عليها وهي السمع والبصر والكلام ولو ازمها وذكروا العادي تسمية للأقسام والعناديين  
الثلاثة حقيقياً اذ لا يمكن اجتماعها ولا اثنين منها في شيء عواحد (قوله خطاب الله) حقيقة الخطاب توجيهه  
الكلام الى المخاطب والمراد به هنا اسم المفعول أي المخاطب به أي الكلام المقهم بالفعل بناء على انه يشترط في  
تسمية الكلام خطاباً وجود المخاطبين بالفعل بصفات التكليف حالة الخطاب وعليه فلا يسمى كلامه تعالى في  
الازل قبل وجود المخاطبين خطاباً والذي يقصده به افهام من علم الله وجوده عن هو أهمل للمفهم بناء على انه  
لا يشترط فيه ذلك وعليه فيسمى كلامه تعالى في الازل خطاباً فالخلاف في تسمية الكلام في الازل خطاباً  
وعدمها مبني على الخلاف في أنه هل يشترط في تسميته خطاباً وجود المخاطبين بالفعل أولاً ولا ينبغي على ذلك  
أيضاً خلاف آخر هل الحكم الشرعي حادث أو قديم فعلى الاول هو حادث لانه الكلام المقهم بالفعل وان شئت  
قلت المتعلق تعلقاً تنجيزياً ولا يكون مفهماً بالفعل ومتعلقاً تعلقاً تنجيزياً لا سيما لا يزال بعد وجود المكلفين  
وبعثة الرسل اليهم فهو كلام الله تعالى المقيد بالا فافهم بالفعل أو بالتعلق التنجيزي والهيئة المركبة من القديم  
والحادث حادثة لتجدها بعد عدم لان الحادث وان كان حقيقة في الوجود بعد عدم يطلق مجازاً على التجديد  
بعد عدم وعلى الثاني قديم لعدم اعتبار الافهام بالفعل والتعلق التنجيزي في مفهومه وخطاب كالجنس للحكم  
وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غيره كالملوك والآباء والامهات والمساكين وغيرهم من الانس والجن  
والملائكة فلا يسمى خطابهم حكماً شرعياً وانما يسمى خطاب الرسل بالتسكاليف حكماً شرعياً لانهم مبلغون عن  
الله تعالى معصومون في تبليغهم عن الكذب عمد أو سهواً فان قيل اذا كان الخطاب الكلام المخاطب به القائم  
بذات الله تعالى فمن أين يعلم حتى يعرف الخطاب الداخل في التعريف والخارج عنه أجيب بأنه يدل عليه  
الكتاب والسنة ونحوهما فان قيل أخذهم الخطاب جنساً للحكم يقتضي أنه الحكم الثابت بنحو القياس أو  
السنة أو الاجماع لا يسمى حكماً شرعياً اذ لا خطاب مع انه حكم شرعي فلا يكون التعريف جامعاً لانا نقول بنحو  
القياس كاشف عن خطابه تعالى ومعرف له وهو معنى كونه دليل الحكم وقوله المتعلق صفة كاشفة ليست  
للاحتراز عن شيء لان كلامه تعالى لا يكون الامتعلقاً ما تعلقاً تنجيزياً بالنسبة للامر والنهاي أو ما هو أعم  
بالنسبة لغيرهما وانما ذكره ليعلم به قوله بالفعل الخ وتعلقه تعلق دلالة بمعنى انه لو أزيل عنا الحجاب لوجدناه  
دالاً على جميع أقسام الحكم العقلي من الواجبات والخائرات والمستحبات ومعالم أن المتعلق والمخاطب به  
هو الكلام النفسى سواء قلنا ان الحكم قديم أو حادث لا اللفظي لعدم مناسبته هنا وقوله بالفعل المكلفين  
خرج به خطاب الله تعالى المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين وصفاتهم والجمادات كدلول الله لاله الا هو  
خالق كل شيء ولقد خلقناكم أي ذواتكم وصفاتكم ويوم نسير الجبال فلا يسمى ذلك حكماً شرعياً وكذا  
المتعلق بذوات الحيوانات وأفعالها وصفاتها كقوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء وقوله والله بكل شيء  
عليم وبق في الحد قصص أفعال المكلفين والاحبار المتعلقة بأفعالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون  
وقوله فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فان الله يتوب عليه وقوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم  
جنات الفردوس نزلاً فاخرجهما بقوله بالطلب على ماسياً والمراد بفعل المكلف ما صدر عنه سواء كان من  
أفعال الجوارح أو اللسان أو القلب فيشمل القول والنية والمراد بالصدور أن يكون مكتسباً له اماً بذاته  
كالحركة مثلاً أو باعتبار أسبابه كالإيمان بالله تعالى ورسوله فانه مكتسب باعتبار أسبابه كالنظر مثلاً أما ذاته  
فليست مكتسبة لانها ليست فعلاً اختيارياً سواء قلنا ان الإيمان هو المعرفة أو حديث النفس التابع لها

الى ثلاثة أقسام شرعي  
وعادي وعقلي فالحكم  
الشرعي هو خطاب  
الله تعالى المتعلق  
بأفعال المكلفين

أما على الأول فظاهر لأن المعرفة من مقولة الكيف وأما على الثاني فلأن حديث النفس التابع لذلك هو قولها بعد المعرفة آمنت وصدقت وقولها المذكور كلامها النفسي والكلام النفسي كيفية لأفعل لأن الصحيح أنه ليس للنفس فعل وإنما لها مجرد الإدراك وأما قولهم إيجاب وسلب وإيقاع وانتزاع ونحو ذلك فعبارات المراد منها غير ظاهر لها وهو الإدراك لا الفعل كما ذكره السيد في حواشي الشمسية وتقدم أن الإدراك كيفية على الصحيح ويعبر عن حديث النفس المذكور في فن الكلام بالتصديق والاذعان فالمراد منها واحد وهو حديث النفس أي قولها آمنت وصدقت بخلاف التصديق والاذعان في المنطق فإن المراد بهما مجرد الإدراك وما وقع في عبارة التهذيب من قوله أن كان اذعاناً للنسبة فتصديق والافتقار فالمراد بالاذعان في ذلك الإدراك فالتصديق الكلامي غير التصديق المنطقي كما قررر شيوخنا العدوي مراراً خلافاً لما يفيد كلام السعد وغيره في بعض المواضع وقد علم مما تقرر أن الإيمان ليس مكلفاً به باعتباره ذاته لأن التكليف لا يتعلق إلا بالفعل وهو كيف كما علمت فالتكليف به إنما هو باعتبار أسبابه كالنظر كما صرح فيه أن النظر إنما هو سبب للمعرفة لا لحديث النفس الذي هو الإيمان على التحقيق فالأولى الجواب بأن مرادهم بالفعل ما قبل الأنفعال فيشمل الكيف واعتراض التعبير بأفعال المكلفين بصيغة الجمع في المواضعين بأنه يخرج عنه ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي ﷺ والحكم بقبول شهادة خزيمة وحده وبأنه يلزم على ذلك عدم تناول التعريف لشيء من الأحكام إذ لا يصدق على حكم منها أنه متعلق بجمعية أفعال المكلفين وأجيب بأن آل للجنس على حد فلان يركب الخيل وإن لم يركب الا واحداً منها فالمراد أن يركب به متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الجار وكذلك ما هنا فالمراد يتعلق بالحكم بفعل منها لا بجمعيةها ويدخل في ذلك الفعل الخواص وغيرها واعتراض التعبير بالمكلفين أيضاً بأنه مشكل مع قوله في التعريف أو الوضع لهما فإن خطاب الوضع يتعلق بالصبي والجنون بدليل أنهم باضمنان متلفتهما وعمله ذكر ذلك تبعاً لغيره نظراً للغالب من تعلق الخطاب بالمكلفين فإن خطاب التكليف خاص بهم وخطاب الوضع مشترك بينهم وبين غيرهم وإذا كان للغالب فلا فهو له (قوله بالطلب) متعلق بخطاب الباء للابسة من ملابس الجنس لأنواعه الاعتبارية وذلك أن كلامه تعالى واحداً من حيث ذاته لكنه يتنوع إلى الأنواع المذكورة من حيث دلالاته وتعلقه فمن حيث دلالاته على طلب الفعل أو الترك جازماً كل منهما أو غير جازم يسمى طلباً ويسمى أيضاً إيجاباً إن كان طلب الفعل جازماً وندباً إن كان غير جازم وتحريماً إن كان طلب الترك جازماً وكراهة إن كان غير جازم ومن حيث دلالاته على التخيير يسمى إباحة فدخل تحت الطلب أربعة أحكام الإيجاب والندب والتحريم والكراهة والطلب في الأولين يسمى أمراً وفي الأخيرين يسمى نهياً والخامس للإباحة وتسمى الخمسة المذكورة أحكاماً تكليفية ومن حيث دلالاته على أن الشيء سبب أو شرط أو مانع أو صحيح أو فاسد يسمى وضعاً وتسمى الخمسة المذكورة أحكاماً موضعية ومن حيث دلالاته على غير ذلك يسمى خبراً لكن يلزم على تعلقه بالخطاب وصف المصدر قبل عمله وأجيب بأنه يقتصر في الجار والمجرور ولا يقتصر في غيره على أن الإرادة منتف من أصله لأن المصدر هنا بمعنى اسم المفعول كما مر ويصح أن يكون متعلقاً بالمتعلق والباء للسببية أي المتعلق بسبب تعلق الطلب وذلك أن الخطاب على الطلب والإباحة والوضع جزئيات له أي أنواع كما مر والمتعلق في الحقيقة هو تلك الجزئيات وتعلق الكللي إنما هو بسبب تعلق الجزئي فيقتسب على تعلق الجزئي تعلق الكللي ولا يخفى ما في ذلك من التكليف ويحتمل أن يكون في موضع الخبر مبتدأ محذوف والتقدير وذلك الخطاب ملتبس بالطلب الخ (قوله أو الوضع) معطوف على الطلب لأن المعاطيف إذا لم تكن بحرف مرتبة تكون معطوفة على الأول بخلاف ما إذا كانت بحرف مرتبة فإن كل واحد على ما يليه أو معطوف على الإباحة لساينهما من المناسبة في أن كلامهما ليس بطالب والتقدير على كل أو الخطاب الملتبس بالوضع أي بالخطاب المتعلق بعمل الشيء سبباً للجنس من ملابس الجنس لنوعه كما مر واعتراض الاتيان بأوفي هذا

بالطلب أو الإباحة أو  
الوضع

التعريف من وجهين الاول انها الشك المقتضى للابهام وذلك لا يناسب في مقام التعريف اذا المقصود منه البيان وأجيب بانها للتنويع كقولك العدد امار وج أو فرد أى الحكم الشرعى يتنوع الى هذه الانواع كما مر الثاني انها مشتركة بين معان والمشارك لا يقع في الحد وأجيب بان كلام من المشترك والمجاز يجوز دخوله فيه اذا دل السياق أو القرائن على تعيين المجاز أو المشترك وقرينة الحال هنا ظاهرة في أنها للتنويع (قوله لهما) أى للطلب والاباحة وعرف بعضهم الوضع بانه نصب الشارع أى جعله الشئ سبباً أو شرطاً أو مانعاً كجعل الزوال سبباً لوجوب الظهور والوضوء شرطاً لاباحة الصلاة والخيض مانعاً من وجوبها واعتراض عليه بان ظاهره انه ليس نوعاً من الخطأ أى الكلام النفسى وانما هو صفة فعل لان الجمل حادث وليس كذلك فقد قال السيد الحكم الوضعى هو الحكم الشرعى الذى لا يدل على الطلب ولا على التخيير فكان حق العبارة أن يقول هو خطاب الله المتعلق بجعل الشئ سبباً الخ أى من حيث تعلقه بذلك وأجيب بان قرينة السياق وجعل الوضع وما قبله أنواعاً للخطاب كما التقسيم له يفيد هذا المعنى وغاية الامر أنه مجاز في التعريف ولعله من اطلاق المنعوق بفتح اللام وهو الجمل المذكور على المتعلق بكسرها وهو الخطاب وهو سائغ اذا دل السياق أو قرائن الاحوال على تعيين المجاز كما مر وتخصيص هذا النوع من الاحكام باسم الوضع محض اصطلاح والا فالاحكام كلها موضع الشرع من حيث التعلقات التنجيزية ولا مجال للعقل ولا للعادة في شئ من ذلك والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته فهو يؤثر بطرف الوجود في الوجود وبطرف العدم في العدم والمراد بالتأثير الاقتران لاحقيقته لان المؤثر هو الله تعالى وقولنا لذاته راجع للجملتين أما الاولى فلا حذر عن خروج السبب الذى اقترن به مانع أو اتقى منه شرط كالحيض والجنون عند دخول الوقت فانه لم يلزم من وجوده الوجود لكن لذاته بل لما ذكر من اقتران المانع أو انتفاء الشرط ولونظر الى ذاته للزمه ذلك وأما الثانية فلا حذر أيضاً عن خروج سبب الشئ الذى له سبب آخر يخلفه عند عدمه كالشمس فانها سبب في الضوء مع أن له سبباً آخر وهو النار فاذا انعدمت الشمس وجد الضوء لم يلزم من عدمها العدم لكن لا بالنظر لذاتها هذا ان نظر الى ذلك السبب بعينه فان أراد جنس السبب الصادق بالواحد والمتعدد بان قطع النظر عن سبب بعينه كان راجعاً للاولى فقط لان السبب من حيث هو أى جنسه وماهيته المتحققة في أى فرد كان يلزم من عدمها العدم وأورد على ذلك المتساويان كالا انسان والناطق واللازم والمزوم المتساويان فانه يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر فيكون داخل في تعريف السبب وأجيب بأنه تعريف بالاعم وهو جائز عند المتقدمين من المناطق والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته كالتطهارة للصلاة فهو يؤثر بطرف العدم في العدم فقط وقولنا لذاته راجع للثانية بحجز أي فلا يلزم من وجوده الوجود بالنسبة لذاته وقد يلزم من وجوده الوجود لا بالنسبة لذاته بأن وجدت الاسباب وانتفت الموانع ولا يلزم من وجوده العدم بالنسبة لذاته وقد يلزم من وجوده العدم بالنسبة لغيره بأن اتقى السبب أو وجد المانع وأورد على التعريف المذكور صلاة فاقد الطهورين ونحوه فانها تصح مع عدم التطهارة فلم يلزم من عدمها عدم الصلاة وأجيب بأن التطهارة ليست شرطاً مطلقاً بل عند امكانها هي غير ممكنة في حق من ذكر فليست شرطاً في حقه أو يجعل قوله لذاته راجعاً للاولى أيضاً وقد يلزم من عدمه العدم لعارض كفاقد الطهورين وأورد عليه أيضاً اللازم الاعم بالنسبة للزومه فانه ينطبق عليه التعريف المذكور وأجيب بما مر من أنه تعريف بالاعم وأورد عليه أيضاً جزء العلة وجزء المركب فانه يلزم من عدمها العدم ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم وأجيب بالتزام انهما شرط في وجود العلة والمركب فلا يراد أو ان هذا تعريف بالاعم أو أن ما معنى خارج بقرينة ما اشترط خارج لادخل والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته كالحيض وقولنا لذاته راجع للثانية بحجز أي فلا يلزم من عدمه الوجود بالنسبة لذاته وقد يلزم

لها والحكم العادى هو

من عدمه الوجود بالنسبة لغيره بأن وجدت الاسباب والشروط ولا يلزم من عدمه العدم بالنسبة لذاته وقد يلزم من عدمه العدم بالنسبة لغيره بان انتفت الاسباب والشروط وهذا هو المشهور في تقرير التعارض بين الثلاثة والتحقيق ان قيد لذاته فيها مستغنى عنه ممن في قولنا ممن وجوده ومن عدمه لانها لا ابتداء أو السببية فتفيد ان اللزوم من ذات السبب مثلا فان وجد بعد ذلك تخلف لم يكن من ذات السبب أو الشرط أو المانع بل من غيره فالضوء مثلا عند فقد الشمس ليس ناشئا عن فقد هابل من النار وهكذا في الكلام ما يغنى عن القيد المذكور نعم ان جعلت من بمعنى عند كان ذلك القيد محتاجا اليه وقد علم مما تقدم ان الاحكام التكليفية خمسة وكل واحد منها له أسباب وشروط وموانع فالوجوب كوجوب صلاة الظهر سببه الزوال وشرطه البلوغ والعقل وما نه الحيض والانغماء والتدب كندب صلاة الضحى سببه دخول وقتها وهو ارتفاع الشمس قدر رمح وشرطه العقل وما نه الحيض أو وقت المنع والتحریم كتحريم أكل الميتة سببه خبثها وشرطه عدم الاضرار وما نه الاضرار والكراهة ككراهة صيد البر سببه اللهو وشرطه عدم الحاجة وما نه الاضرار والاباحة كاباحة البيع سببها الاحتياج فانه سبب في اباحة المبيع وشرطه الانتفاع به مثلا وما نهها وقوعه وقت نداء الجمعة مثلا (قوله اثبات الربط الخ) مقتضى الظاهر حيث عرف الحكم الذي قسمه الى الاقسام الثلاثة باثبات أمر أو نفيه أن يقول حقيقة اثبات أمر أو نفيه الخ فان المتبادر من كلامه أو لان المراد بالامر المحمول المثبت أو المنفي ومن كلامه ههنا ان المراد بالربط النسبة الحكمية التي تعلق بها الاثبات فتعلق الاثبات فيهما مختلف ولا شك في المغايرة بينهما بحسب الظاهر وان كان اثبات الربط بين أمرين مستلزما لثبوت أحد الامرين للآخر فيوافق ما مر والاثبات في الاصل مصدر وهو مضاف لمفعوله أي اثباتك الربط وليس المراد به هنا المصدر بل المراد به التصديق أي الإدراك والتصديق من قبيل الكيف لا الفعل كما مر ونقله ليس هنا والمراد بالربط النسبة الحكمية أي ثبوت المحمول وبالآخر الموضوع فتى أريد باحدهما أحدهما أريد بالآخر الآخر وقوله وجودا أو عدما تميزان للربط بالمعنى المذكور أي اثباتك الربط أي النسبة الحكمية بين الموضوع والمحمول أي التصديق بهما من جهة وقوعها فتكون القضية موجبة كقولنا لا كل مشبع فالنسبة فيه وهي ثبوت الاشباع للاكل مصدق بهما من جهة وقوعها ومن جهة عدم وقوعها فتكون سالبة كقولنا ليس عدم الاكل مشبعا فالنسبة فيه وهي ثبوت الاشباع لعدم الاكل مصدق بهما من جهة عدم وقوعها فالنسبة في كل من الموجبة والسالبة واحدة على التحقيق وهي الثبوت لكنها في الموجبة مصدق بهما من جهة وقوعها وفي السالبة مصدق بهما من جهة عدم وقوعها ويصح أن يكون ذلك حالا أي حال كون هذا الربط أي النسبة وجودا أو عدما أي ملاحظا وجودها أي ثبوتها وعدمها وهذا التقرر به هو المطابق للكلام أهل المعقول والمطابق لما ذكره في شرح المقدمات ان المراد بالربط الاقتران والتلازم العرفي وان قوله وجودا أو عدما تميزان من أمر وأمر على البدل أي اثبات الربط بين أمر من جهة وجوده أو عدمه وبين أمر آخر من جهة وجوده أو عدمه وان شئت جعلتهم محولين عن المضاف والتقدير بين وجود أمر أو عدمه أو وجود أمر آخر أو عدمه ويحتمل أن يكون حالين من أمر وأمر والتقدير بين أمر وأمر حال كونه وجودا أو عدما أي ذا وجود أو ذا عدم أو موجودا أو معدوما لكن محي الحال مصدر غير مقبس وأيضا شرط محيها من المضاف اليه كون المضاف مقتضيا للعمل فيه أو جزؤه أو كجزئه ولم يوجد ذلك هنا وعلى كل حال فالعبارة شاملة لا تقسم الربط الى اربعة وهي ربط وجود بوجود كربط وجود الشبع بوجود الاكل وربط عدم بعدم كربط عدم الشبع بعدم الاكل لان العدم وان لم يحسن بنفسه لكنه يحسن باعتبار ما يضاف اليه اذا الكلام في العدم الاضافي لا المحض لعدم تأتي الربط فيه وربط وجود بعدم كربط وجود الجوع بعدم الاكل وربط عدم بوجود كربط عدم الجوع بوجود الاكل وهذا على القول بنفي الاحوال أي الواسطة بين الوجود والعدم وأما على القول بثبوتها

اثبات الربط بين أمر  
وأمر وجودا أو عدما

فالاقسام تسعة ثمة من ضرب ثلاثة الوجود والعدم والحال أى الثبوت فى مشاهف كان عليه ان يز يد وجودا  
أو عدما أو حالا هكذا قيل وفيه نظر لان الكلام فى الحكم العادى ور بط الحال بالوجود أو بالعدم أو بالحال  
أو الوجود بالحال أو بالعدم بالحال عقلى فر بط الحال بالوجود كالر بط بين قيام العلم بمحله وكون ذلك المحل عالما  
أو بالعدم كالر بط بين السكون جاهلا وعدم العلم أو بالحال كالر بط بين السكون قادر أو السكون حيا وعكس  
الاولين أى ر بط العدم بالحال كى ر بط عدم العلم بكونه جاهلا ور بط الوجود بالحال كى ر بط وجود العلم بكونه  
علما عقلى لاعادى كإان الر بط بين زوال الشمس ووجوب الظهور مثلا شرعى فهذان الر بطان لا يسمى واحد  
منهما عادية لعدم توقفه على تكرر فسقط خمسة أقسام من التسعة يبقى أربعة وهى التى تقدم الكلام عليها  
فلا حاجة الى الزيادة المذكورة (قوله بواسطة) متعلق باثبات أى انما جاء هذا الاثبات أو النفي بواسطة وهى  
التكرر فالإضافة للبيان وأقل ما يحصل به التكرر وقوع الشئ مرتين فان لم يقع الامر واحدة فليس بعادى  
وانما هو داخل فى الحكم العقلى الجائز وكون التكرر مستند الحكم أعم من أن يكون على الحاكم نفسه أو على  
غيره من يقلده فى ذلك كحكم الواحد من بان شرب السكندر يجنب مسكن للصفر أو تقليد اللطباء لتكرر دعليهم  
(قوله مع صحة) أى جواز التخلف أى مع كون تخلف الر بط جائزا عقلا فيصح عقلا تأخر الاحراق عن النار  
مثلا وهذا وما بعده ليس من تسعة التعريف بل انما ذكرهما لينبه على أن هذا الر بط الذى حصل فى الحكم العادى  
ر بط اقتران ودلالة جلية لار بط لزوم عقلى ولا ر بط تأثير من أحدهما فى الآخر خلافا لمن اعتقد ذلك فقوله  
مع صحة التخلف أى وأما اذا اعتقد عدم صحة التخلف بان اعتقد الملازمة العقلية بين الاسباب العادية  
ومسبباتها فهو فاسق وهذا الاعتقاد يؤل به الى الكفر لانه يلزمه انكار كل ما خالف العادة كعجزات الرسل  
واحياء الموتي الا ان لازم المذهب ليس بمذهب وقوله وعدم تأثير أى وأما اذا اعتقد التأثير فتارة بالقوة  
وتارة بالطبع فان اعتقد ان الاسباب العادية تؤثر بطبعها فهو كافر وحكى بعضهم الاجماع على كفره أو بقوة  
فى كفره قولان والصحيح عدم كفره وحاصل ما قرره المصنف فى بعض كتبه وسياقى ايضا ان من اعتقد  
أن الاسباب العادية تؤثر بطبعها فهو كافر وحكى بعضهم الاجماع على كفره أو بقوة فى كفره قولان  
والصحيح عدم كفره أو اعتقاد أن المؤثر هو الله وحده الا أنه اعتقد الملازمة العقلية بينهما فهذا الاعتقاد  
يؤل به الى الكفر لانه يلزمه انكار ما خالف العادة والاعتقاد الحق أن يعتقد أن المؤثر هو الله مع امكان  
التخلف واعلم ان قوله مع صحة التخلف لا يعنى عن قوله وعدم تأثير لجواز القول بالتأثير مع صحة التخلف  
كما هو مذهب المعتزلة فى المولدات كما فى حركة الاصبع وحركة الخاتم فان اللزوم بينهما عادية عندهم  
يصح تخلفه ومع ذلك يعتقدون ان حركة الاصبع مؤثرة فى حركة الخاتم وأيضا فلا يلزم من صحة  
التخلف نفي الطبيعة فقد يصح التخلف مع وجودها لفقد شرط او وجود مانع وكذا لا يعنى قوله وعدم تأثير  
الحج عن قوله مع صحة التخلف لاسر من أنه رد بذلك على من يعتقد عدم صحة التخلف مع عدم التأثير  
وقوله أحدهما أى أحد الامر ين المرتبطين فالنار لا تؤثر فى الاحراق والا كل لا يؤثر فى الشبع وهكذا وقوله  
البته أى قطعاً من البت وهو القطع يقال بت الشئ بيته بضم الموحدة وكسر هاء اذا قطعه وهو منصوب على  
أنه مفعول مطلق أى أقطع بذلك قطعاً فالفيه زائدة وهمزته لا تقطع ولا يستعمل الا بالالف واللام مع قطع  
الهمزة كما قال سيبويه واجاز القراء تنكيره وحكى انهما لغتان واجاز بعضهم كون همزته للوصل (قوله  
والحكم العقلى الحج) انما اضيف هذا الحكم للعقل وان كانت الاحكام كلها لا تترك الا به لان مجرد العقل  
باسون فكرة او معها كاف فى ادراك هذا الحكم قاله المصنف (قوله اثبات امر) أى لا مركب قولك زيد قائم  
او نفيه أى نفي امر عن امر كقولك زيد ليس بقائم (قوله من غير توقف على تكرر) خرج العادى وقوله ولا  
وضع واضع خرج الشرعى فان الحكم الشرعى متوقف على جعل الجاعل وهو الله تعالى وفى كون الحكم  
الشرعى موضوعا ومجوعا لا نظر لانه ان فسر بالتعليق التفسيرى وهو ان يكون الشخص اذا وجد مع شروط

بواسطة التكرار مع  
صحة التخلف وعدم  
تأثير أحدهما فى  
الآخر البتة والحكم  
العقلى هو اثبات أمر  
أو نفيه من غير توقف  
على تكرر ولا وضع  
واضح

التسكين مطاوعا بالفعل كما هو عرف الفقهاء فهو حادث وكذا ان فسر بانه خطاب الله تعالى المتعلق بالفعل  
المكلفين فهو حادث باعتبار اهل الهيئة المجتمعة من الخطباء والتعلق بالتنجيزي كما مر لكن اطلاق الحادث على  
كل من المعنيين بالمعنى المجازي وهو المتجدد بعد عدمه لا الحقيقي وهو الموجود بعد عدمه فان الحادث يطلق  
حقيقة على الموجود بعد عدمه وحجازا على المتجدد بعد عدمه ولا شك ان التعلق بالتنجيزي حادث بالمعنى الثاني  
لا الاول لانه امر اعتباري كالابوة والبنوة وكذا الهيئة الاجتماعية متجددة بعد عدمه لا موجود بعد عدمه واذا  
كان الحكم بمعنى حادثا بالمعنى المذكور فلا يتعلق به الوضع والجعل لانه انما يتعلق بالامور الموجودة وهو  
امر اعتباري كما مر فلا يتعلق به القدرة فكيف يخرج بقوله ولا وضع واضع الآن يراد من الوضع والجعل  
لازمه وهو الحادث فكأنه قال ولا حدوث فخرج الحكم الشرعي فانه حادث بالمعنى المجازي السابق على أنه قد  
يقال لاحاجة في اخراجه الى ما ذكر لانه خارج من قوله اثبات أمر أو نفيه فانه ليس اثباتا ولا نفي (قوله أخرج  
به) في العبارة مساححة اذا اخراج بالصفة فقط وهي العقلي لا بجموع الصفة والموصوف أي الحكم العقلي  
(قوله ومعنى انحصار الخ) جواب عما تقدم ايراده من أنه لا يصح أن يكون من حصر الكل في أجزاءه ولا الكلي  
في جزئياته وحاصل الجواب ما سبق تقريره (قوله من اثبات أو نفي) ظاهره أن العقل يحكم بالاثبات أو  
النفي مع أن ذلك نفس الحكم كما مر فكيف يكون محكما به وحاصل الجواب أن في العبارة حذف والتقدير من  
بعض متعلق اثبات أو نفي وهو المحمول أو النسبة فان ذلك هو المحكوم به وقوله يرجع اليها من رجوع الشيء  
الى وصفه فالقدرة في قولك الله قادر وصفها الوجوب (قوله اما أن يقبل الثبوت والنفي) كقولك الله رزاق فإ  
حكم به العقل وهو الرزق بفتح الراء يقبل الثبوت والنفي فهو جائز ووصفه الجواز وكان الرزق الذي هو  
المحمول يتصف بالجواز كذلك نسبته الى الله تعالى تتصف به فيقال ثبت الرزق لمولانا جل وعز جائز وهو  
ظاهر اذا كان الحكم رزاقا كما تقرر رأيا لو قلت رزق الله جائز وحكمت بالجواز كانت نسبته واجبة اذ  
الجواز لا يقبل الاتقاء من الرزق فيكون واجبا وكذا نسبته له واجبة فالرزق وصفه الجواز لا نه محكوم  
به عليه وذلك الجواز وصفه الوجوب لانه لا يقبل الاتقاء اذ لو قبله لكان الرزق متصفا بالوجوب مثلا وذلك  
باطل ومثله قولك بعثة الرسل جائزة وقوله وان كان لا يقبل الاثبوت كقولك الله قادر فالقدرة لا تقبل الا  
الثبوت فيكون وصفها الوجوب وكذلك نسبته الله تعالى وقوله وان كان لا يقبل الا النفي كقولك شريك  
الباري موجود فوجود الشريك لا يقبل الا النفي فيكون وصفه الاستحالة وكذلك نسبته للشريك فتلك  
القضية كاذبة (قوله ثم عرف الخ) جواب عما يقال انه ترك تعريف الوجوب وأخويه وقد ذكرها وذكر  
تعريف الواجب وأخويه ولم يذكرها وهو غير مناسب وحاصل الجواب انه استغنى عن تعريف الوجوب  
وأخويه بتعريف الواجب وأخويه لانه مشتق كما أخويه مما ذكر فالواجب مشتق من الوجوب والمستحيل  
من الاستحالة والجائز من الجواز ومعرفة المشتق تستلزم معرفة المشتق منه لانه جزءه ومعرفة الكل متوقفة  
على معرفة جزئه على ما سياتي وقوله بما اشتق منه قضيته انه عرف الوجوب بالواجب والاستحالة بالمستحيل  
والجواز بالجائز وليس كذلك وأجيب بان المراد انه استغنى بتعريف المشتق عن تعريف المشتق منه كما مر  
وأما الجواب بان في العبارة حذف والتقدير ثم عرف كل واحد بتعريف ما اشتق منه فلا يصح لان مقتضاه انه  
قال فالوجوب مالا يتصور في العقل عدمه الخ وهو لم يقل ذلك مع أنه باطل في نفسه فالباء للسببية لا للتعدية وانما  
عدل عن تعريف الوجوب وأخويه الى تعريف الواجب وأخويه لانه المحكوم به في القضية أي المحمول فيها  
حل مواطاة فيقال القدرة واجبة والشريك مستحيل والرزق جائز وحل المواطاة هو الحل الذي لا يحوج الى  
تأويل كقولك زيد قائم ويقابل حل الاشتقاق وهو ما يحوج الى ذلك كقولك الشافعي أو مالك علم أي  
ذو علم أو عالم والقطن بياض أي ذو بياض أو أبيض فان قلت هلا قال من اول الأمر وينحصر في ثلاثة  
الواجب الخ لانه المحمول حل مواطاة كما علمت قلت لان الوجوب وأخويه هو المقصود والمتفتت اليه من

فقوله الحكم العقلي  
أخرج به العادي  
والشرعي ومعنى  
انحصاره في ثلاثة  
اقسام ان كل ما حكم به  
العقل من اثبات أو نفي  
يرجع اليها لان ما حكم  
به اما ان يقبل الثبوت  
والنفي فهو الجائز وان  
كان لا يقبل الاثبوت  
فهو الواجب وان كان  
لا يقبل الا النفي فهو  
المستحيل ثم عرف كل  
واحد من الاقسام  
الثلاثة بما اشتق منه



ذلك المحمول ثم اعلم ان في مرجع الضمير في قوله بما اشتق منه اشكالا مشهورا في نظير هذه العبارة حاصله انه لا يصح أن يعود على المضاف أعني كل لانه يقتضي انه عرف كل واحد من الامور الثلاثة بالشئ الذي اشتق من كل واحد منها فيلزم عليه أنه عرف الوجوب بما اشتق منه وبما اشتق من الاستحالة وبما اشتق من الجواز وكذا البقية وهو باطل ولا على المضاف اليه أعني واحد من حيث هو لانه يصير المعنى لانه عرف كل واحد بالشئ الذي اشتق منه أي واحد كان فيقتضي أنه عرف الوجوب بالذي اشتق امانه أو من غيره وكذا البقية وهو باطل أيضا وحاصل الجواب أنه عائد عليه من حيث تعيينه أي بما اشتق من ذلك الواحد المعين المناسب له في الاشتقاق بناء على ان في الضمير استخداما أو جريا على القول بان الضمير العائد الى النكرة معرفة أي مراد به معين والاحسن الجواب بان العموم المستفاد من كل ملاحظ بعد ارجاع الضمير لو اُحذف كانه قال عرف واحدا بما اشتق منه ثم ادخل لفظ كل لافادة التعميم فصار كل واحدا (قوله لان المشتق أخص) فالواجب ذات ثبت لها الوجوب ففيه ما في الوجوب وزيادة فيلزم من وجوده وجود الوجوب بخلاف وجود الوجوب لا يلزم منه وجود الواجب فانك تقول الوجوب ثابت لله تعالى فقد وجد الوجوب في هذا بدون الواجب لعدم دلالة ذلك على الذات التي هي من جملة معنى الواجب فالمراد بالخصوص قلة الافراد لان الواجب لا يتحقق بدون الوجوب بخلاف الوجوب فانه يتحقق بدون الواجب كافي المثال المتكامل ففهمنا نظير الانسان والحيوان فان الانسان أخص لانه حيوان ناطق فكلما وجد وجد الحيوان والحيوان أعم فانه يوجد بدون الانسان في نحو الفرس والماروان كان الحيوان يصح جملة على الانسان بخلاف الواجب لا يصح جملة على الوجوب وهذا وبحت في الجواب المذكور بان انما يلزم من معرفة المشتق معرفة المشتق منه اذا عرف المشتق من حيث هو مشتق بان عرف مفهومه الاشتقاقي كتعريف مفهوم الاجر بانه شئ ثبت له الجزاء واما ان عرف ما صدق عليه ذلك المفهوم فلا يلزم ما ذكر كافي كلام المصنف فانه لم يعرف الواجب مثالا من حيث مفهومه الاشتقاقي بان يقول هو ذات ثبت لها الوجوب بل من حيث ما صدقته حيث قال ما لا يتصور رأى شئ لا يتصور في العقل الخ وورد ذلك بانه يعلم من تعريف الواجب المذكور ان الوجوب عدم تصور العدم أي عدم قبول الاتفاء ومن تعريف المستحيل ان الاستحالة عدم تصور الوجود ومن تعريف الجائر ان الجواز صحة الوجود والعدم فقول المعترض انما يلزم الخ ممنوع (قوله لان المشتق أخص من المشتق منه) أي أقل أفرادا كما مر فالواجب مثلا معناه أمر اتصف بالوجوب ففيه ما في الوجوب وزيادة لتركبه من جزأين الامر والوجوب فيلزم من وجوده وجود الوجوب ولا يلزم من وجود الوجوب وجوده بل قد يوجد بدون كافي قول المصنف وينحصر في ثلاثة أقسام الخ (قوله ومعرفة الاخص تستلزم الخ) اعترض ذلك بانه لا يلزم من وجود الاخص في الذهن وجود الاعم فيه فقد يعرف الانسان مثلاً بانه الاضاحك المتفكر بالقوة مع أنه لا يلزم من ذلك معرفة الحيوان الذي هو أعم منه لعدم ذكره في التعريف حيثئذ وجب بان محل الاستلزام المذكور اذا عرف الاخص بالكنه أي الحقيقة بان ذكرت في تعريفه أجزاء الحقيقة ما تفصيلا أو اجمالاً فان ذكرت تفصيلا أي بالمطابقة كأن قلت في تعريف الانسان هو جسم نام حساس متحرك بالارادة متفكر بالقوة لزم منه معرفة الاعم تفصيلا فان أجزاء الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة وان ذكرت اجمالاً أي بالتضمن بان قلت في تعريفه هو حيوان ناطق لزم منه معرفة الاعم اجمالاً اذ يفهم منه ان هناك شيئاً يقال له حيوان ولا يعرف منه أجزاء حقيقة ما هي بخلاف ما اذا لم يعرف بالكنه كما مر فانه لا يعلم منه حقيقة الحيوان لا اجمالاً ولا تفصيلاً (قوله لان الاعم جزء الاخص) تعليل للاستلزام فالوجوب مثلاً الذي هو الاعم جزء الواجب الدهو أخص لتركب الواجب من جزأين كما مر فم وكل الوجوب جزء ويلزم من وجود الكل وجود كل جزء من أجزائه فاذا عرف الكل أي تعقل ولو حفظ في الذهن لزم منه معرفة أجزائه باللعني المذكور (قوله فالواجب ما) أي أمر سواء كان ذلك الامر حكماً أو نسبة كشبوت

لان المشتق أخص من  
المشتق منه ومعرفة  
الاخص تستلزم معرفة  
الاعم لان الاعم جزء  
الاخص فقال الواجب  
ما لا يتصور

القدرة لله تعالى وثبوت التحيز للجزم أو صفة كالقدرة والتحيز والكون قادرا والكون متحيزا فكل من النسبة ومتعلقها يتصف بالوجوب وإما الحكم بمعنى ادراك تلك النسبة فليس بواجب بل جائز وقد علم بما ذكر دخول الاحوال الحادثة فهي من الواجب المقيد اذهي واجبة ولازمة مادامت عليها وقد مر أن الواجب قسمان مطلق ومقيد وهي من الثاني لامن الاول الذي هو المطلق لانها حوادث وكل حادث مسبوق بالعدم فقول بعضهم انها ليست بواجبة على كل حال ليس في محله وقوله يتصور بضم الناء مبني للمعلوم يسم فاعله بمعنى يدرك أو بفتحها مبني للفاعل بمعنى يمكن وعدمه فاعل على الثاني وناثبه على الاول لان تصور يستعمل متعديا ولازما يقال تصورت الشيء عقليته وأدركته وتصور الشيء أمكن والوجه الثاني أقرب وأسلم من التكلف الآتي لكن الاول هو الظاهر من تقرير الشارح حيث فسره بيدر كوظاهر تقرير المصنف في الكبرى أيضا أو ورد عليه ان عدم الواجب يتصور أي يدرك لان العقل يتصور المحال وأجيب بأنه أطلق التصور وأراد التصديق والمعنى ان الواجب هو الذي لا يصدق العقل بوقوع عدمه أي لا يقبله ولا يثبت له لكن فيه أن اطلاق التصور على التصديق اما من قبيل المجاز ان قلنا ان التصور لا يطلق الا على ادراك المفرد أو من قبيل الاشتراك ان قلنا انه يطلق على ما هو أعم من ادراك المفرد فيشمل التصديق وكل من المجاز والمشارك يحتاج لقريضة ولا قريضة هنا وما قيل من أن القريضة ذكر الصحة في تعريف الجائر لان الصحة مر جعها الى التصديق فردود بان كل تعريف يجب ان يلاحظ على حدته غير مقترن باخر اذ كل مفهوم يجب ان يعرف بشعر يف يخصه ويمتاز به استقلاله فلا يجب في هذه التعاريف اقتران بعضها ببعض حتى يكون بعضها قريضة لبعض نعم يمكن أن يقال ان أهل الاصول لا يشترطون في المجاز قريضة فيمكن تخريج كلام المصنف على ذلك أو يقال ان القريضة ما هو معلوم من ان الواجب قد يتصور نفيه فان ذلك قريضة على ان المراد بالتصور المنفي هو التصديق فالقريضة حالية كقوله القيراني (قوله في العقل) متعلق يتصور وفيه ان الواجب واجب في نفسه وجد عقل عاقل أولم يوجد فلو حذف ذلك التقييد وقرئ يتصور مبني للفاعل بمعنى يمكن فيكون عدمه فاعلا لا ندفع عنه الاعتراض المذكور واستغنى عن التكلفات السابقة ووافق قول المقاصد والمواقف الواجب ما يمتنع أو ما لا يمكن عدمه فلم يذكر لفظ التصور ولا قيده بالعقل ثم الضمير في قوله عدمه عائد على ما باعتبار الافراد لا المفهوم الكلي أي ما لا يتصور العقل عدم افراده كالقدرة والارادة أي لا يصدق بنفيها وأما الواجب الكلي أي مفهوم الواجب فليس بواجب لانه نارة يوجد في الذهن ونارة لا يوجد في أنه يرد على التعريف المذكور ان الصفات السلبية واجبة مع أنه يتصور في العقل عدمها اذ العقل يتصور أن القدم عبارة عن عدم الاولية وان البقاء عبارة عن عدم الآخرة وكذا البقية فلم تدخل في التعريف المذكور فيكون غير جامع وأجيب بأنه ليس المراد ما لا يتصور عدمه أي كونه امر اعداميا بل المراد ما لا يتصور نفيه أي ما لا يتصور ان يعدم أي يتنفي بصدق نقيضه فالقدم مثلا لا يتصور نفيه بصدق نقيضه وهو الحدوث وان كان هو في ذاته امر اعداميا فالمراد بعدم الواجب المذكور في التعريف هو نفيه بصدق نقيضه لا بعدم المقابل للوجود كقوله \* التشكي من الاقدار \* من عدم الرضا على المختار \* وكقول حسان رب علم اضاعه عدم الما \* لوجهل غطى عليه النعيم

فان المراد في الرضا نفي المال بوجوده السخط والفقير لا كونه ما عديمين والعقل عند الشافعي نور ورحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية فهو آلة في الادراك وعند القاضي بعض العلوم الضرورية فالمعنى على الاول أن العقل لا يكون آلة لتصور عدمه وعلى الثاني أن تصور العدم لا يكون من المعلوم أي لا يكون معلوما فالظرفية عليها مجازية لا تنفاه تحيز العدم وانتفاء احتماء العقل (قوله أي لا يدرك) تفسير ليتصور وقد علمت ما فيه والمراد من الادراك التصديق وان كان الادراك شاملا له وللتصور فهمومه غير مراد ولو قال أي لا يمكن لكان أسلم كما مر (قوله وذلك) أي الواجب بدليل تمثيله بقوله كالتحيز ونفسيره بقوله وهو

في العقل عدمه أي لا يدرك في العقل عدمه وذلك اما ضرورة

ما الخ واسم الإشارة مبتدأ والخبر محذوف أي ثابت وقوله ضرورة منصوب أمامه على المتعولية المطلقة لقيامه  
 مقام مصدر محذوف والتقدير وذلك ثابت ما ثبتت ضرورة ثم حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فاتصّب  
 انتصابه أو على الحال بتأويله بضرورة أي أو بتقدير مضاف أي أمّا ثابت حال كونه ضروريًا أو ذا ضرورة أو  
 على نزع الخافض أي حال كون ثبوته بالضرورة والضرورة وان كانت في الأصل من أوصاف العلم كالنظرية  
 فإن العلم ينقسم إلى ضروري ونظري كما ينقسم إلى تصور وتصديق قد يطلق على متعلقه من المحكوم به  
 والنسبة فكما يقال العلم بالتحيز ضروري يقال التحيز ضروري وثبوته للجزم ضروري ويمكن حمل  
 كلام الشارح على الأصل بأن يقدر مضاف أولًا وثانيًا أي وعلم ذلك الواجب أما ضروري كالعالم بالتحيز الخ  
 ويحتمل أن المشار إليه عدم ادراك عدم أي وعدم ادراك عدم ما بالضرورة الخ لكنه يحوج إلى تقدير  
 في التمثيل والتفسير المذكورين (قوله وهو) أي الواجب الذي لا يدرك عدمه بالضرورة ما أي نسبة أو  
 متعلقها على ما مر وقوله في ادراكه أي ادراك وجوبه أي التصديق بذلك والحكم به أي لا يحتاج العقل في  
 الحكم بوجوبه إلى تأمل الخ وقوله ولا نظر عطف تفسير فالنفي الاحتياج إلى النظر فقط أعم من أن لا يحتاج  
 إلى شيء أصلاً ككون الواحد نصف الاثنين أو يحتاج إلى حدس ككون نور القمر مستفاداً من نور  
 الشمس فإن ذلك لا يحتاج إلى نظر لكن يحتاج إلى حدس أي تخمين فإن من عرف أن ضوءه يزيد وينقص  
 بحسب بعده من الشمس وقر به منها فاذا قابل نصفها ضوءاً نصفه أو كلها ضوءاً كله يحكم بذلك أو يحتاج إلى تجربة  
 ككون السقمونيا مسملة للصفر أو القهوه مذكية للفهم فإن ذلك لا يحتاج إلى نظر لكن يحتاج إلى تجربة ولا  
 يصح أن يكون المنفي أصل الاحتياج بأن يقال الضروري هو ما لا يحتاج إلى شيء أصلاً لئلا يلزم خروج  
 الحدسيات والتجربيات منه فانه لا يحتاج إلى النظر ولم تكن حاصلة ابتداءً أي بأول التوجه بل لابد فيها من  
 حدس أو تجربة فلا تكون ضرورية وليس كذلك لما مر من أن الحاصل بالحدس أو التجربة من الضروري  
 وكذا الحاصل بالملاحظة وهو ما لا يحكم فيه العقل بمجرد تصور طرفيه بل يحتاج إلى الملاحظة بالحس فإن  
 كان الحس ظاهر اسميت حسيات ككون الشمس مشرقة والنار محرقة وان كان باطناً سميت وجدانيات  
 ككون لنا جوع وعطش ولذة وألم أو ما بالبدهي فتارة يفسر بأنه ما لا يحتاج إلى شيء أصلاً أي ما يشتهه العقل  
 بمجرد التفاته إليه من غير استعانة بحدس أو غيره ككون الواحد نصف الاثنين فيكون أخص من  
 الضروري فكل بدهي ضروري ولا عكس وتارة يفسر بأنه ما لا يحتاج إلى نظر واستدلال فيكون  
 مراداً بالضروري بأحدهم معنييه فإن الضروري يطلق تارة في مقابلة الاستدلال أي النظري ويفسر بما  
 لا يتوقف على نظر واستدلال وان توقف على حدس أو تجربة بمثلاً وتارة في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما  
 لا يكون تحصيله مقدوراً بالخلق وهذا أخص من الضروري بالمعنى الأول فإن العلم الحاصل بالابصار  
 المكتسب بالقصد والاختيار كما إذا كان الإنسان مغمضاً عينيه ففتحهم ما فرأى الشمس يقال له ضروري  
 على التفسير الأول لأنه مأخوذ في مقابلة النظر فيدخل فيه الكسبي بخلافه على الثاني فإنه في مقابلة الكسبي  
 وهذا مكتسب للعبد بفتح عينيه ومن ثم جعل بعضهم العلم المذكور اكتسابياً أي حاصلًا بمباشرة الأسباب  
 بالاختيار كفتح العينين وبعضهم ضروري أي حاصل بدون نظر واستدلال وقد علم بما ذكرنا الاكتسابي  
 أعم من الاستدلال أي النظري لأن الثاني هو الحاصل بالنظر في الدليل فكل استدلال اكتسابي ولا عكس  
 كالأبصار الحاصل بالقصد والاختيار الناشئ عن فتح العينين فإنه اكتسابي لا استدلال (قوله كالتحيز) أي أو  
 ثبوته فكل منهما واجب مقيّد أي لا يقبل الاتقاء مادام الجرم وأما الحكم الذي هو ادراك وقوع هذا  
 الثبوت فليس بواجب كما مر (قوله للجزم) هو شامل للجسم وهو ما تركب من جوهرين فردين فأكثر  
 وللجوهر الفرد كاستفاد من تفسيره بأنه كل مأملاً أي شغل فراغاً وحيتماً فلا حاجة إلى زيادة بعضهم مثلاً  
 لأجل ادخال الثاني فإنه يتميز أيضاً إذا الحيز عند المتكاملين هو الفراغ أي الخلو المتوهم الذي يشغله شيء عمتداً  
 كان وهو الجسم أو غير عمتد وهو الجوهر الفرد وانما كان متوهماً لأنه يتوهم وجوده وان كان في الحقيقة

وهو ما لا يحتاج العقل  
 في ادراكه إلى تأمل ولا  
 نظر كالتحيز للجزم

عندما يحضن الخطر بالبال وليس شيئا موجودا تتعلق به الرؤية وأما عند الحكماء فهو أمر موجود ويقال له مكان أيضا فهم ما مترادفان عندهم أما عند المتكلمين فالمكان أخص من الخيز لان الاول هو الذي يحل فيه الجسم فقط بخلاف الثاني فإنه ما يحل فيه الجسم أو الجوهر الفرد كما مر فكل متمكن متميز دون العكس اذ يعتبر في المتمكن الامتداد دون التميز والراجح ترادفهما واذا علمت أن التميز عند المتكلمين والحكماء هو الفراغ أي الخلو تعلم ان ما يجلس عليه من الارض مثلا لا يقال له حيز ولا مكان (واعلم) أن الخلو انما هو بحسب نظر الشخص لافي الواقع لان ما بين السماء والارض مملوء بالهواء أي الريح على الراجح لكن أجزائه لطيفة فاذا جاء شخص الى مكان انضم بعضه الى بعض كالماء ولو فرض عدمه طريقة عين لم يعيش حيوان ولم ينبت نبات والهواء ليس بجوهر فرد ولا عرض بل هو جسم لطيف (قوله ومعنى التميز أخذ الخ) يعني بحيث يمنع غيره أن يحل محله فلا بد من هذه الزيادة والافقية التميز هو الممانعة على القدر المأخوذ من الفراغ أي منعه الغير أن يحل في مكانك أي ما دفعته اياه لانفسه الأخذ في العمارة تساهل واضافة أخذ لما بعده من اضافة المصدر لمفعوله بعد حذف الفاعل والأصل أخذه قدر ذاته كما فعل المصنف في شرحه والضمير ان يرجع الى الجرم وقوله من الفراغ متعلق بأخذه أي أن يأخذ من الفراغ بمحاولة فيه قدر ذاته بحيث يمنع غيره أن يحل محله والتفسير المذكور تفسير لحاصل قوله كالتميز للجرم هكذا قاله الغنيمي وقال يس تفسير للتمييز بالمعنى المصدري ويؤخذ منه تعريف الخيز بأنه الفراغ انتهى والاول اقرب (قوله والمستحيل مالم) ما واقعة على أمر أو معلوم ذهني أو مفهوم ذهني وهي بمنزلة الجنس فتشمل الممتنع بالغير وما بعدها بمنزلة الفصل مخرج لما يدرك في العقل وجوده بناء على الظاهر من بناء يتصوره للمجهول أو ما يمكن وجوده بناء على بناءه للمعلوم على ما سبق وقوله لا يتصور في العقل وجوده أي لا يصدق العقل بوجوده أفرادا أو لا يمكن وجوده فيه كشر يك الباري فالضمير في وجوده عائدا على ما باعتبار الماصدق أي الافراد لا المفهوم الذهني أي الأمر الكلي لجواز وجوده في العقل لأنه يتصور المحال فقولك اجتماع النقيضين ممتنع معناه ان المعنى الحاصل في الذهن من هذا اللفظ يتمتع ان يوجد في الخارج فريضة بانه وكذا قولك شريك الباري يتمتع معناه ان ما يصدق عليه في الذهن انه شريك الباري يصدق عليه فيه انه يتمتع الوجود في الخارج أو ورد على التعريف المذكور انه غير ما نزل دخول الاحوال والسلوب فيه فان كلا لا يصدق العقل بوجوده لان الاولى غير موجودة بل ثابتة فقط والثانية معدومة لاموجوده ولا ثابتة والمراد السلوب الصادقة نحو ليس بجسم بخلاف ليس بعالم فانها من المستحيل قطعاً واجب بأمور منها ان هذا تعريف بالاعم وقد أجازته المتقدمون من المناطق ومنها ان ما واقعة على ممتنع فتخرج الاحوال والسلوب من أول الامر ومنها وهو أحسنها ان المراد بالوجود الثبوت والتحقق في نفس الامر فخرجت الاحوال والسلوب لانها موجودة أي متحققة في نفس الامر أي في نفسها بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفرض وان لم تكن موجودة في الخارج أي خارج الاعيان والافهي موجودة في خارج الازدهان وبيان ذلك الشيء امام وجود في الذهن أي ثابت ومتحقق فيه وامام وجود في نفس الامر وامام وجود في الخارج أي خارج الاعيان بحيث تمكن رؤيته لو أزيل الحساب والنسبة بين الاولين العموم والخصوص الوجهي يجتمعان في ذات المولى وصفاته الوجودية وفي ذاتنا وصفاتنا كذلك فانها من حيث استحضارها في الذهن يقال لها موجود أي ثابتة فيه ومن حيث وجودها في نفسها يقال لها ثابتة في نفس الامر أي في نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فاض وينفرد الاول في المستحيلات الثابتة في أذهان معتقديها كنبوة مسيحة والولد والاصحاح له تعالى فان لها ثبوتاً في أذهان من ذكر وينفرد الثاني في الاشياء الموجودة تحت الارضين أو فوق السموات التي لم تخطر بذهن احد فانها موجودة في نفس الامر أي في نفسها لافي الذهن لعدم خطو رها فيه والنسبة بين الاول والاخير كذلك يجتمعان

ومعنى التميز اخذ  
ذاته قدر من الفراغ  
والجرم كل ماملا فراغا  
كالشجر والحجر  
واجساد الحيوانات وما  
نظرا وهو ما يحتاج في  
ادراكه الى التأمل  
والنظر كالقدم لمولانا  
جل وعز والمستحيل  
ملا يتصور في العقل  
وجوده

في الذوات والصفات الوجودية السابقة وينفرد الاول في المستحيلات السابقة أيضا والثاني فيما تحت الارضين  
مثلا فانها موجودة في خارج الاعيان لا مكان رؤيتها لازل المانع والنسبة بين الاخيرين العموم والخصوص  
المطلق اذ كل موجود في الخارج موجود في نفس الامر دون العكس فيجتمعان في الذوات والصفات  
الوجودية السابقة وينفرد الثاني في الاحوال وصفات السواب فانها موجودة في نفس الامر أي ثابتة ومتحققة  
في نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض لان نفس الامر يطلق على ذات الشيء فيكون في قولهم  
هذا الشيء موجود في نفس الامر اظهاري في مقام الاضمار والاصل موجود في نفسه بقطع النظر عما مر و يطلق  
أيضا على علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ وقد علم بما مر أن الوجود الخارجى كما يطلق على الوجود في خارج  
الاعيان كذلك يطلق على الوجود في خارج الازدهان وهو الوجود في نفس الامر وهذا تصنف به الاحوال  
والسواب فقول المعترض ان كلا منهما لا يصدق العقل بوجوده ان اراد به الوجود خارج الاعيان فسلم لكنه  
ليس بمراد وان اراد الوجود خارج الازدهان فممنوع لان العقل يصدق بوجودهما كذلك (قوله اما ضرورة)  
منسوب اما على الحال من ما آمن من عدم التصور المفهوم من لا يتصور أي حال كون ذلك ضروريا واذ ضرورة  
أو على نزاع الخافض أي بالضرورة على ما مر وقوله كتعري الجرم مثال لما لا يتصور الخ لا لعدم التصور فلا  
حاجة الى أن يقدر في العبارة كعدم تصور تعري الجرم الخ \* واعلم ان في الحركة والسكون ثلاثة أقوال  
\* الاول أن الحركة كونان متواليان في مكانين أي حصولان واستقراران فيهما والسكون كونان متواليان  
في مكان واحد أي حصولان واستقراران فيه فكل منهما مركب لانه عبارة عن مجموع الحصولين وحينئذ  
فيكون بينهما مانع جمع لجواز الخلوعنهما اذا الجرم في أول حدوثه أي في أول أزمنة وجوده ليس يتمحرك  
ولاسا كن فكيف يكون التعري عنهما مستحيلا وأجيب بأن المراد الجرم المتقرر في الخارج أي الذي  
ثبت له حصول فيه ولا شك أنه لا يعري عنهما \* القول الثاني أن الحركة هي الحصول الاول في الحيز الثاني أي  
في المكان الثاني والسكون الحصول الثاني في الحيز الاول وكذا الحصول الثاني في الحيز الثاني من باب أولى  
فكل منهما بسيط و بينهما مانع جمع أيضا لجواز الخلوعنهما اذا الحصول الاول في الحيز الاول لا يقال له حركة  
ولاسكون فقد خلا الجرم عنهما حينئذ وأجيب بما مر \* القول الثالث وهو قول الاشعري أن الحصول  
الاول في الحيز الاول سكون وكذا الحصول الثاني مثالا من باب أولى وأما الحصول الاول في الحيز الثاني فهو حركة  
وسكون باعتبارين فباعتبار الانتقال اليه حركة وباعتبار الاستقرار فيه سكون فالجرم اذا كان في مكان  
فالسكون الاول فيه سكون فان تحرك الى مكان آخر فاول كون في المكان الثاني سكون فيه وحركة اليه باعتبارين  
كأمر وعلى هذا فلا إشكال لان الجرم لا يخلو عنهما كما أنهما لا يجتمعان فيه والتقابل بينهما حينئذ تقابل  
الاخص والاعم لان كل متحرك ساكن وليس كل ساكن متحرك كما بخلافه على الاولين فانه تقابل التباين  
لعدم اجتماعهما كما مر (قوله الابعاد النظر) أي في دليل الوحدة القطعية لمن لا يكتفي بالابه أو الاقتناعي لمن  
يكتفي به فالاول كقولك لو اجتمع اهلان حصل بينهما مانع بان يريدا أحدهما وجودا يمثلا والآخر عدمه  
فلا يخافا ما أن يوجد أو لا الى آخر ما سيأتي والثاني كقولك لو اجتمع اهلان حصل الفساد لانه اذا اجتمع  
ر يسان في مركب فسدت (قوله الجائز ما يصح الخ) ما واقعة على معلوم أو مفهوم أو شيء ولكن بمعناه اللغوي  
لا الاصطلاحي الذي هو الموجود لاقتضاء ذلك أن المعلوم لا يتصف بالجواز وليس كذلك وهي بمنزلة الجنس  
وقوله في العقل أي عند العقل أو بالعقل متعلق بصح وهو بمنزلة الفصل خرج به المستحيل والواجب فان  
الاول لا يصح وجودا فراده والثاني لا يصح عدم افراده بل هي واجبة الوجود ولو حذف ذلك لكان أولى  
لان هذا الامر ثابت للجائز وجد عقل عاقل أو لم يوجد كما مر وقوله وجوده أي وجود افراده فالضمير  
عائد على ما باعتبار المصدق لا المفهوم كما مر واعتراض بان الامور الاعتبارية كالأحياء والامانة والخلق والرزق

اما ضرورة كتعري  
الجرم عن الحركة  
والسكون واما نظرا  
كالشريك لله تعالى الله  
عن ذلك عساوا كبيرا  
فان استحالة الشريك  
لله تعالى لا تدرك الا  
بعيد النظر والجائز ما  
يصح في العقل وجوده  
وعدمه اما ضرورة

جائز مع أنها ليست موجودة لأنها عبارة عن تعاقب القدرة بالحياة أو الموت أو الخلق أو الرزق والتعلق  
 المذكور أمر اعتباري لا يتصف بالوجود فيكون التعريف غير جامع لخروج الأمور الاعتبارية منه وكذا  
 الأحوال والساوئ الحادثة وأجيب بأن المراد بالوجود الثبوت والتحقق في نفس الأمر أعني من أن صاحبه  
 وجود خارجي أو لا يشمل ما ذكرناه قال يصح ولم يقل على قياس ما مر ما يتصور في العقل وجوده وعدمه  
 أما اللغز أو الإشارة إلى أن المراد مجرد إمكان وجوده وعدمه في العقل وإن لم يوجد فيه بالفعل بأن لم يدرك  
 ذلك ولم يخطر له بل وإن لم يوجد هو بالكلية كما مر ولو عبر بالتصور لكان المتبادر منه أن المراد تصور  
 الوجود والعلم بالفعل أي خطورهما بالفعل في العقل مع أن ذلك ليس بلازم فلذا عدل إلى التعبير بالصحة  
 لأنها لغز والمرض والبراءة من كل عيب وعدم القطع فيقال هذا جلد صحيح أي غير مقطوع وهو  
 المناسب هنا فالغنى الجائز ما لا يقطع بوجوده ولا عدمه (فان قلت) استعمال الواو في تعريف الجائز من باب  
 استعمال المشترك بدون قرينة تبين المراد من معانيه وذلك أنها تكون للعية والتعاقب أي عطف لاحق  
 على سابق فلا يدري هل المراد الوجود السابق والعلم اللاحق أو بالعكس أو هما على المية وكونها بمعنى  
 أو لا يصح لاختلال التعريف لشموله الواجب والمستحيل وأجاب السكتاني بأن القرينة علمية وهي أن  
 العقل يابى المية لاستحالة اجتماع النقيضين أي صحة العلم والوجود معاً فالمراد الوجود بدل العلم والعلم  
 بدل الوجود سواء كان الوجود سابقاً والعلم لاحقاً أو بالعكس قال شيخنا محمد الصغير والمية المقضية  
 للاستحالة المترتب عليها اجتماع النقيضين أو الضدين إنما هي مية الوقوع بالفعل أمامية للصاحبة فيصح  
 أرادتها في تعريف الجائز (قوله كحركة الجرم أو سكونه) يعني أحدهما بعينه أما أحدهما بالبعينه فهو واجب  
 (قوله كتعذيب المطيع) أي الذي لم يعص الله تعالى قططرة عين ولو معصوما كنبى وملك فإن ذلك التعذيب  
 جائز نظري لتوقفه على دليل وهو أن الله تعالى مالك للعبد والمالك يفعل في ملكه ما شاء والكلام في مجرد  
 الجواز العقلي لا الوقوعي فلا ينافي أن ذلك تمتنع شرعاً ولازم الخلف في خبره تعالى لأنه ورد في القرآن والسنة  
 ما يدل على القطع بعدم وقوعه بمقتضى وعده الكريم (قوله وإثابة العاصي) أي ولو كان كافر المامر من أن  
 الكلام في مجرد الجواز العقلي فالعاصي المؤمن أثابته جائزة عقلاً وشرعاً والكافر أثابته جائزة عقلاً تمتنع  
 شرعاً ولهذا قالوا إن الله لا يغفر أن يشرك به بأجاء المسلمين من أهل السنة والمعتزلة ثم اختلفوا فقال أهل  
 السنة أنه يجوز عقلاً وإنما علم عدمه بدليل السمع قال شيخ الإسلام زكريا وهذا هو الصحيح الذي يجب  
 اعتقاده وقالت المعتزلة تمتنع عقلاً لأن قضية الحكمة التفريق بين المسيء والمحسن وهو مبني على أصلهم الفاسد  
 من التحسين والتفريق العقليين والمراد بإثابة العاصي تنعيمه لا الجزاء الواقع في مقابلة شيء (قوله ومعنى  
 التصور الإدراك) هذا تفسير بالأعم لشمول الإدراك التصور والتصديق فكان الأولى أن يقول ومعنى  
 التصور في المقام التصديق (قوله وإنما بدأ الخ) جواب عما يقال إن المقصود من هذا التأليف معرفة ما يجب  
 له تعالى وما يستحيل وما يجوز والمصنف ترك البداية بهذا المقصود وابتدأ بغيره وهو تقسيم الحكم العقلي  
 وتعريف كل قسم مع أنه غير مقصود وحاصل الجواب أنه لما توقف المقصود على معرفة هذه الأقسام ناسب  
 البداية بالتقسيم وتعريف كل قسم وأما توقف المقصود على معرفتها لأن صاحب علم الكلام تارة يثبتها وتارة  
 ينفيها كقوله يجب له عشرون صفة ويستحيل عليه ضدها ويجوز في حقه فعل كل ممكن أو تركه ولا يجب عليه  
 فعل الصلاح والأصلح ولا يستحيل عليه عقاب المطيع ولا يجوز أن يقع في ملكه ما لا يريد فمن لم يعرف  
 حقائقها لم يعرف ما أثبتته هنا وما نفاهاً لأن الحكم على الشيء أو بغيره عن تصور فاقسام الحكم العقلي  
 استمدادها العلم من حيث تصور هالاً من حيث اثباتها ونفيها لأن ذلك فائدة هذا العلم ومعرفة استمداد  
 العلم قبل الشروع فيه مما يتوقف عليه الشروع على كمال البصيرة كتصوره برسمه والتصديق بموضوعية  
 موضوعه أي بأن موضوعه كذا وأما أصل الشروع فإنه يتوقف على تصور بوجهما والتصديق بأن له فائدة

كحركة الجرم أو سكونه  
 وإما نظراً كتعذيب  
 المطيع وإثابة العاصي  
 ومعنى التصور الإدراك  
 أي ما لا يدرك وإنما بدأ

ما فيه الجمل المذكورة المشتملة على بيان اقسام الحكم العقلي من قبيل مقدمة الكتاب اذ هي عبارة عن الفاظ قدمت أمام المقصود لا ارتباطا بها او تنافعا فيها فيه بخلاف مقدمة العلم فانها عبارة عن التعريف والموضوع والغاية فهي معان مخصوصة وهي هذه الامور الثلاثة ومقدمة الكتاب كما مر الفاظ فيكون بينهما التباين الكلي هذا اذا نظر اليهما من حيث ذاتهما فان نظر لدلول مقدمة الكتاب مع مقدمة العلم اولدال مقدمة العلم مع مقدمة الكتاب كان بينهما العموم والخصوص المطلق لان مقدمة الكتاب كما علمت الفاظ قدمت أمام المقصود سواء كانت دالة على بيان التعريف والموضوع والغاية أولا فيجتمع معان فيما اذا دلت على هذه الثلاثة مع تقدمها أمام المقصود وتنفرد مقدمة الكتاب فيما اودت على غيرها كان يقول حيث أقول كذا أو أشير الى كذا فرادى كذا هذا هو المشهور وقال بعضهم بينهما العموم والخصوص الوجهي بجمع معان فيما يتوقف عليه الشروع اذ اذا كرر أمام المقصود وتنفرد مقدمة العلم فيما يتوقف عليه الشروع اذ اذا كرر في الآخر وتنفرد مقدمة الكتاب فيما لا يتوقف عليه الشروع اذ اذا كرر أمام المقصود اه وفي توقف الشروع على ما يند كر آخر انظر الا أن يقال على بعدان شأنه أن يتوقف عليه الشروع وان لم يتوقف عليه حينئذ (قوله بتقسيم الحكم العقلي) اعترض بان فعلية المذكور يقتضي أن توقف المقصود انما هو على معرفة الاقسام الثلاثة لا على تقسيمها فلو قال وانما بدأ بتعريف اقسام الحكم العقلي الخ لكان أولى (فان قلت) التقسيم فرع عن التصور (قلت) نعم لكن بالنسبة للتقسيم فانه لا يقسم شيئا الا اذا تصور له أما بالنسبة للتأخر فلا اذ هو انما يعرف الاقسام بالتعريف فالاولى الجواب بان في عبارته حذف والتقدير وانما بدأ بتقسيم الحكم العقلي موطأ لتعاريف الاقسام الخ (قوله أولا) متعلق ببدأ أو بتقسيم أي وانما بدأ في الاول او بدأ بالتقسيم في الاول ولا حاجة لها للاستغناء عنها ببدأ فكان الاول اسقاطها (قوله لان المكلف مطلوب) ضمنه معنى ملازم فعدها بالباء او مطلوب بمعنى مطالب كما في بعض النسخ اي مطالب بذلك فاذا ذكره كان عاصيا ان قلنا ان المقلد مؤمن او كافرا ان قلنا انه كافر (قوله بمعرفة) اي بالتصديق بما يجب في حق الله تعالى من القدرة والارادة ونحوهما أو ثبوت ذلك لله تعالى وقوله وما يجوز أي وبالتصديق بالذي يجوز كعبثة الرسل أو ثبوتها وقوله وما يستحيل أي وبالتصديق بما يستحيل كالشريك أو ثبوته وظاهره أن الانسان يصدق بالشريك والولد مثلا وليس كذلك فيقدر مضاف أي ونفي ما يستحيل او المراد المستحيل من حيث نفيه وقوله ولا يحكم على شيء أي كالقدرة أو ثبوتها بانه واجب والبعضة بانها جائزة أو الشريك بانه مستحيل حتى يعرف حقيقة الواجب والجائز والمستحيل أي يتصورها لان الحكم على الشيء أو به فرع عن تصورهما كما مر وما نحن فيه من الثاني فالمرقة الاولى مرادها التصديق والثانية مرادها التصور لانها تطلق عليهما وقد علم من هذا التقرير ان في عبارته تنافيا لان قوله لان المكلف مطلوب الخ معناه أنه يصدق بالقدرة مثلا لله تعالى ونفي الشريك والبعضة للرسل أي ثبوت ذلك فالمحمول قادر ولا شريك له و باعث للرسل لانه أضاف المعرفة لما يجب وما يستحيل وما يجوز والذي يجب هو القدرة الخ وقوله ولا يحكم على شيء الخ أي بحيث يقول قدرة الله تعالى واجبة وعبثة الرسل جائزة والشريك مستحيل فالمحمول واجب وجائز ومستحيل فعبارته ليست على سنن واحد لان أولها يقتضي ان متعلق المعرفة القدرة نفسها مثلا فيكون المحمول قادر أو آخرها يقتضي ان متعلقها وجوبها فيكون المحمول واجبا وهكذا والناسب للكلام الله صنف آخرها (قوله واعلم ان معرفة اقسام الحكم العقلي) اي الواجب والجائز والمستحيل ومعلوم ان هذه اقسام لمتعلق الحكم لا للحكم اذا فساهم الوجوب والجواز والاستحالة في عبارته تسامح (واعلم) ان الواجب له مفهوم وما صدقات اي افراد بعضها ضروري وبعضها نظري وكذا المستحيل والجائز ففهوم الواجب ملا يتصور في العقل عدمه وما صدقة الضروري كالتحيز للجزم والنظري كثبوت القدرة لله تعالى ومفهوم المستحيل ملا يتصور في العقل وجوده وما صدقة الضروري كاجتماع النقيضين فان استحالة ضرورية والنظري كالشريك لله تعالى ومفهوم الجائز

بتقسيم الحكم العقلي  
أولا لان المكلف  
مطلوب بمعرفة ما يجب  
في حق الله تعالى وما  
يجوز وما يستحيل ولا  
يحكم على شيء بانه  
واجب او جائز او  
مستحيل حتى يعرف  
حقيقة ذلك (واعلم ان  
معرفة اقسام الحكم  
العقلي الثلاثة



ما يصح في العقل وجوده وعدمه واصله ضرورة كالا كل والشرب وثبوت الحرارة للنار والنظري  
 كاثابة العاصي فالمراد بمعرفة أقسام الحكم العقلي تصور معنى الواجب والمستحيل والجائز من حيث مفهومها  
 أي تصور مفاهيمها المتقدمة والمعرفة هي نفس البطل عند امام الحرمين ولازمة له عند غيره فن لم يعرفها  
 عند الاول فليس بعقل بل مجنون لا تجرى عليه الاحكام ولا يقال يلزم عليه أن جميع الناس مجنون لعدم  
 معرفتهم ما ذكرنا منع ذلك اذ كل أحد يعلم أن هناك شيئا لا يقبل العدم وشيئا لا يقبل الوجود وشيئا يقبلهما  
 وان لم يعرف التعمير عن ذلك بالواجب والمستحيل والجائز فالمراد بمعرفة الاقسام تصور مفاهيمها الثلاثة وان  
 لم يعرف أسماءها المذكورة هكذا قال بعضهم واختاره شيخنا الصغير وجهه مامر من أن معرفة هذه  
 الاقسام استمداد هذا العلم لان المتكلم قارة بثبوتها وتارة ينفيها واثبات الشيء أو نفيه فرع عن تصويره وأيضا  
 فالمكلف مطالب بمعرفة ما يجب وما يستحيل وما يجوز في حق الله تعالى ورسوله ومعرفة ذلك تتوقف على  
 تصور معاني هذه الاقسام وقال بعضهم والمراد بالمعرفة التصديق ببعض ماصدقاتها وذلك البعض هو الضروري  
 منها أي بعض الضروري يات كالتصديق بان الواحد نصف الاثنين وبان النار حارة وبار النقيضين لا يجتمعان فان  
 الاول واجب والثاني جائز والثالث أعني اجتماع النقيضين مستحيل وكما هو ضروري فالتصديق بذلك عقل عند  
 امام الحرمين ولازم له عند غيره فن لم يعرف ذلك فهو مجنون عند الاول وهو ظاهر اذ لا شك في مجنون من لم  
 يعرف ان النار حارة مثلا ويستفاد من كلام اللقاني في شرح الجوهرية ترجيح هذا أعني كون المراد بالمعرفة  
 التصديق حيث قال قال القاضي من أهل السنة أي وتبعه امام الحرمين العقل بعض العلوم الضرورية لانه  
 لا يخلو اما أن يكون جوهر أو عرضا لجائز أن يكون جوهر اذا الجواهر متناهية فلو كان بعض الجواهر  
 عقلا لكان كل جوهر عقلا لان ما ثبت لاحد المثلين ثبت للآخر وأيضالو كان جوهر المائت به للعقل  
 حكم لان الاحكام انما ثبت للجواهر لا بما فتعين ان يكون عرضا لكن لا يجوز أن يكون عبارة مجموع  
 الاعراض فاذا هو بعض الاعراض وحينئذ فاما أن يكون من العلوم أو من غيرها لا جائز أن يكون من  
 غير العلوم والاصح أن يتصف بالعقل من لم يعلم فكيف وما من شيء من أجناس الاعراض الا يمكن تقدير  
 العقل مع عدمه ماعد العلوم وما يستحقها كالحياة واذا كان من العلوم فلا جائز أن يكون كل العلوم  
 لا تصاف الانسان بالعقل مع تعريته عن معظمها واذا كان بعض العلوم فاما أن يكون ضروريا أو نظريا  
 لا جائز أن يكون نظريا اذ العقل شرط في العلم النظري فلو كان العقل نظريا لزم الدور وأيضا قد  
 يتصف بالعقل من لم ينظر ولم يستدل أصلا وأيضا فانظر في قد أخطأ فيه كثير من العقلاء فتعين أن يكون  
 ضروريا وحينئذ فلا يمكن أن يكون مجموع العلوم الضرورية فان العلم بالمحسوسات من جملتها وقد  
 يتصف بالعقل من لم يدرك شيئا منها كالأعمى وأيضا فاما كثر العقلاء لا يعلم كل الضروريات لتوقفها على شيء  
 كحدس أو تجر به بل لا تخطر بباله أصلا فتعين أنه بعض العلوم الضرورية وهي الضروريات المتداولة بين  
 العامة كالعلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان وان الصنعة لا بد لها من صانع وان النقيضين لا يرتفعان والصددين  
 لا يجتمعان وان الجسم قد يكون متحركا وقد يكون ساكنا وان الموجود لا يخرج عن كونه قديما  
 وحادثا ونحو ذلك من كل علم ضروري يمنع خلو الموصوف بالعقل عنه ولا يشار كه فيه من ليس بعقل  
 انتهى بايضاح وزيادة (قوله وتكريرها) مبتدأ وتأييد خبر أي ذوقا نيس أو مؤنسا أو مبتدأ خبره محذوف  
 فيه والجملة خبر عن تكريرها وقوله للقلب متعلق بتأييد نيس والمراد بالقلب العقل وكذا الفكر الا في لكن  
 تسمية العقل فكر من باب تسمية السبب باسم المسبب وقوله بامثلتها متعلق بتكريرها على أنه حال منه  
 أي تكريرها لمبتدأ بامثلتها أي جزئياتها المنطبقة تلك الاقسام عليها وهي ستة حاصلة من ضرب الثلاثة  
 في الضروري والنظري والمراد بتكريرها احضارها في الذهن واخطارها بالبال مرة بعد اخرى بان  
 تستحضر في ذهنك ان الواجب لا يتصور في العقل عدمه وتطبيقه على مثاله النظري كالتقدم والقدرة لله

وتكريرها تأنيدي للقلب  
 بامثلتها حتى لا يحتاج  
 الفكر في استحضار  
 معانيها الى كافة

تعالى والضروري كالتمحيض للجرح وهكذا لا مجرد تلاوة ألفاظها الدالة عليها باللسان من غير استحضار لمعانيها  
ويحتمل ان قوله بامثلتها متعلق بمعرفة وما بينهما اعتراض بين المتعلق والمتعلق به اي ان معرفة تلك الاقسام  
الثلاثة سلتبس بامثلتها بان يلاحظها منطبقه على تلك الامثلة مما هو ضروري الخ وحتى يصح ان تكون  
للتعليل والفعل بعد هاهنا منصوب بان مضمره وهو علة للتكرير اولاً لتأنيس والمعنى على الاول ان تكريرها ملتبس  
بامثلتها مع ملاحظة انطباق مفهوم تلك الاقسام على تلك الامثلة لاجل عدم حاجة الفكر في استحضار معانيها  
الى كلفة وعلى الثاني انما قلنا ان فيه تأنيساً للقلب لاجل ان لا يحتاج فهو علة للحكم بان فيه تأنيساً وان شئت  
جعلته علة لحصول التأنيس اي انما حصل التأنيس لاجل الخ اي ان فائدة حصوله ما ذكر ويصح ان تكون  
للقاية اي وتكريرها من اول الامر الى ان يصير لا يحتاج الفكر في استحضار معانيها الى كلفة فيه من تأنيس الخ  
او يأنس القلب بذلك الى ان يصير لا يحتاج الخ وقوله مما هو ضروري خبر ان وجلة تكريرها الخ حالية او معترضة  
بين اسم ان وخبرها واصل التركيب اعلم ان معرفة هذه الاقسام كائنة من بعض ما هو ضروري على كل عاقل  
الخ وتكريرها بامثلتها حتى لا يحتاج الفكر الخ تأنيس للقلب وفاد بهذا الاعتراض ان تكريرها أي  
ملاحظتها مرة بعد أخرى فيه تأنيس للقلب ولو حذف لم يستفد ذلك ويحتمل ان يقرر الكلام على وجه آخر  
بان يكون قوله بامثلتها متعلقاً بمعرفة كما هو قوله وتكريرها معطوف على معرفة والضمير للامثلة لانها وان  
تأخرت لفظاً فهي متقدمة مرتبة لتعلقها بمعرفة كما علمت أي ان معرفة تلك الاقسام مع ملاحظة أمثلتها أي  
جزئياتها مع تكريرها وقوله تأنيث خبر ان أو مبتدأ محذوف خبره أي فيه تأنيث للقلب بامثلتها والجملة خبر ان  
وحذف متعلقه يعني بامثلتها الدلالة متعلق المعرفة عليه وان شئت قلت حذف متعلق المعرفة بدلالة متعلق  
تأنيث عليه ان جعل بامثلتها متعلقاً بتأنيث حتى على حالها من كونها تعليمية أو غائية وقوله مما هو ضروري  
متعلق بمعرفة أو خبر ثان لان الوجه الاول اولى (قوله مما هو ضروري على كل عاقل الخ) اعلم انه ان عدى هذا  
اللفظ بعلى فعناه الوجوب أو باللام فعناه عدم الانفكاك والزم ومقتضى ما ذكرناه سابقاً وما سيأتي في  
الاضراب من ان معرفة هذه الاقسام أي تصورها أو التصديق ببعض جزئيات الضروري منها نفس العقل  
أو لازمة له ان المراد المعنى الثاني وهو ان هذه المعرفة ضرورية أي لازمة لكل عاقل فتعبيره بعلى ليس في محله  
لايهامه ان المراد المعنى الاول مع انه غير مناسب لما ذكر لا يقال ان على في كلامه بمعنى اللام لا نقول ان ذلك  
لا يخصه من الاشكال لان قوله يريد الفوز الخ وقوله وتكريرها تأنيث للقلب الخ يقتضي ان هذا أمر ممكن  
وان هذه المعرفة ليست من الضروريات اللازمة لكل عاقل بل تنفك عنه فينبغي لمن يريد الفوز ان يحصلها  
ويكرر تلك الاقسام ليأنس بذلك قلبه الخ وحينئذ فكان الاول ان يعبر باللام ويحذف قوله يريد الفوز وقوله  
وتكريرها تأنيث الخ حتى يخلص من الاشكال والحاصل انه ان اريد المعنى الثاني وجعلت على بمعنى اللام  
صح الاضراب المذكور وبطل قوله يريد الفوز الخ وقوله وتكريرها تأنيث للقلب الخ لانه يفيد الانفكاك  
وان اريد المعنى الاول صح قوله المذكور وبطل الاضراب ويمكن ان يحجب بان المركز في ذهن كل عاقل  
تصور هذه المفاهيم في حد ذاتها لا من حيث كونها مفاهيم لهذه الالفاظ أي مسميات لها فكل عاقل يدرك  
ان هناك شيئاً لا يمكن عدمه شيئاً لا يمكن وجوده وعدمه وان لم يعرف انها مفاهيم الواجب  
والمستحيل والواجب والذي حث عليه المصنف بقوله مما هو ضروري على كل عاقل يريد الفوز وقوله وتكريرها  
تأنيث الخ تصور المفاهيم من حيث كونها مفاهيم لهذه الالفاظ بان يعرف ان الشيء الذي لا يمكن عدمه يسمى  
واجباً وهكذا ولا شك ان ذلك ليس تأنيثاً لكل عاقل وقوله بعد بل قال امام الحرمين انها نفس العقل المراد  
المعرفة لا من هذه الحيثية أي حيثية كونها مفاهيم لهذه الالفاظ بل من حيث كونها مطلق مفاهيم وقد علمت ان  
تصور مطلق المفاهيم لازم لكل عاقل فهو نفس العقل عند امام الحرمين ولازم له عند غيره وهذا الجواب ظاهر

مما هو ضروري على  
كل عاقل يريد الفوز  
بمعرفة الله تعالى ورسوله  
عليهم الصلاة والسلام

إذا ارى يد بالمعرفة التصور ولا التصديق (قوله بل قال امام الحرمين) اضرب عما قبله فان قوله بما هو ضروري  
على كل عاقل يفهم منه أن تلك المعرفة ليست نفس العقل فاعرض عن ذلك ونقل عن امام الحرمين وجاعة انها  
هو وامام الحرمين اسمه عبد الملك بن عبد الله الجوني ولقب بذلك لانه انحصر افتاء الحرم المكي والمدني فيه  
مات سنة ثمان وسبعين وأربع مائة (قوله بمعانيها) كان الاولى حذفه لان المراد بمعرفة الاقسام الثلاثة معرفة  
معانيها لا الفاظها المأمر أن المراد بها التصديق ببعض الضروريات أو تصور المفاهيم لامن حيث كونها  
مفاهيم لهذه الالفاظ وتلك الضروريات والمفاهيم معان لا لالفاظ (قوله فليس بعقل) أي بل هو مجنون  
لما سر من ان العقل عنده ما تصور المفاهيم السابقة والتصديق ببعض الضروريات فمن لم يكن عنده ذلك  
فليس بعقل ولكن هذا القول مردود لان السمنية ينكرون ماعد المحسوسات ضرورة كانت أو نظرية  
والسوفسطائية ينكرون جميع العلوم ضرورية وانظر بها محسوسها وغير محسوسها وهم من العقلاء بدليل  
نعرض الائمة لبديعتهم والتحجيل في مناظرتهم فالخفي ان العقل نور وحاتي تدرك به النفس العلوم الضرورية  
والنظرية ومقره القلب وله شعاع متصل بالدماغ (قوله وبجب) الواو للاستئناف لا للعطف لان جملة اعلم الخ  
انشائية وهذه خبرية ولا تعطف احدهما على الاخرى لما بينهما من كمال الانقطاع والعاطف يقتضي الاتصال  
ولا يكون ذلك الا في المتناسبتين خبرا أو انشاء وعبر بالمضارع دون الماضي وان كان الحكم قد مضى لان  
المضارع يدل على الاستمرار والتجديد أي المتجدد في المستقبل وقتا بعد وقت على سبيل الدوام والاستمرار  
أي عدم الانقطاع وذلك مناسب للمقام لان الوجوب المذكور مستمر في المستقبل لا ينقطع أصلا بل يتجدد  
بتجدد المكلفين فاذا بلغ زيد عاقلا تعلق به أو عمر وتعلق به وهكذا فتجده بتجدد المكلفين اقتضى استمراره  
وعدم انقطاعه ودلالة المضارع على ذلك بالقرينة ككونه مناسب للمقام لا بالوضع لانه موضوع لمجرد الحدوث في  
المستقبل ولو مرة واحدة (قوله على كل مكلف) أي على كل فرد فمن افراد المكلفين وانما عبر بلفظ كل الدالة  
على الاستغراق للاشارة الى أن المطلوب المعرفة ولو بالدليل الجلي لا التفصيلي لانه يستحيل عادة أن يقدر عليه كل  
أحد (قوله شرعا) منصوب اما على نزع الخافض وان كان غير مقيس أي بسبب الشرع والمراد بالشرع على  
هذا بعثة الرسل لا الاحكام الشرعية المعبر عنها بقولهم وضع الهى الخ لانه يصير المعنى حيثئذ ويجب بالاحكام  
ومعلوم أن من جملة الاحكام الوجوب المذكور فيلزم وجوب الشيء بنفسه وهو باطل واما على المفعولية المطلقة  
فيكون صفة لموصوف محذوف أي وجوب شرعا أي شرعا أي مأخوذا من الشرع أو نائبا عن مصدر محذوف  
أي وجوب شرع حذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فاتصبا اتصبا به واما على التمييز أي من جهة الشرع  
لامن جهة العقل وهو تمييز نسبة وان لم يكن محولا عن شيء لان ذلك ليس بشرط كما قاله ابن هشام نحو امتلا  
الخوض ماء فان ماء تمييز وليس في الاصل فاعلا ولا مفعولا ولا غيرهما واما على الحال وصاحبها الوجوب المفهوم  
من يجب أي حالة كون الوجوب شرعا أي شرعا أي مأخوذا من الشرع والمراد بالشرع على هذه الواجهة  
الثلاثة الشارع وهو الله تعالى حقيقة أو النبي عليه الصلاة والسلام مجازا وانما قيد بهذا القيد للرد على  
المعتزلة في تحكيمهم العقل والافضل الاحكام لا تؤخذ الا من الشرع لا خصوص الواجب المذكور فهو قيد غير  
ضروري وليس مضر بالمعاملات من فائدته (قوله أن يعرف الخ) (اعلم) \* ان الايمان يطلق على المعرفة أي  
الجزم المطابق الخ وعلى حديث النفس التابع للمعرفة وحديثها هو الاذعان أي قولها بعد المعرفة آمنت  
وصدقت فهو من قبيل الكلام النفسى لامن قبيل العلوم والمعارف وهذا هو الصحيح لان الكفار الذين كانوا  
في عهد عليه الصلاة والسلام عندهم معرفة أي جزم بحقيقة ما جاء به صلى الله عليه وسلم مع أنهم ليسوا مؤمنين  
فجرد المعرفة غير كاف في الايمان فكيف يقتصر المصنف عليها الا أن يقال انه استعمل المعرفة في حقيقة ما هو  
الجزم المذكور ومجازا هو الاذعان ثم ان المعروف بما ذكره هو أصل الايمان ان قلنا ان المقلد كافر الايمان

بل قال امام الحرمين  
وجاعة ان معرفة هذه  
الاقسام الثلاثة هي  
نفس العقل فمن لم يعرفها  
بمعانيها فليس بعقل  
(ص) ويجب على كل  
مكلف شرعا ان يعرف  
ما يجب

الكامل ان قلنا انه مؤمن وعليه فيعرف أصل الايمان بأنه حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم وان لم يكن عن معرفة لان المعرفة لا تكون الاناشئة عن دليل بخلاف الاعتقاد الجازم وقوله ما يجب أى عقلاً أو شرعاً أى ما ثبت وجوبه بالشرع أى بالدليل السمعي فقط كالسمع والبصر والكلام ولوازمها أو بالعقل أى الدليل العقلي سواء وجب بالدليل السمعي أيضاً أم لا كغيره كذا كذا من بقية الصفات وما من صبيغ العموم أى جميع ما يجب لله تعالى لكن ما نصت الأدلة العقلية أو النقلية على عينه كالعشر من صفة يجب علينا أن نعرفه بعينه وما لم تنص الأدلة على عينه بل إنما نصت على أنه اتصف بكمالات من غير تعيين يجب علينا ان نعرفه كذلك أى من غير تعيين فيجب علينا اعتقاد انه تعالى متصف بكمالات لانهاية لها وان لم نعرف أعيانها وبين يجب ويجب في كلامه الجنس التام لا تفاقهما النظام مع اختلافهما معنى لان الاول معناه يفرض والثاني معناه ما لا يتصور عدمه عقلاً وشرعاً (قوله في حق مولانا) متعلق بيجب أو حال من ما والحق يطلق على أمور منها القول والفعل ومنها الحقيقة أى الذات وهو المناسب هنا أى ما يجب لحقيقة مولانا أى لذاته ففي معنى اللام والاطلاق الحقيقة عليه تعالى جائز قال في جمع الجوامع وشرحه حقيقة تعالى مخالفة لسائر الحقائق قال المحققون ليست معصومة الآن أى في الدنيا للناس وقال كثيراً منهم معلومة الآن لأنهم مكافون بالعلم بوحدايته وهو متوقف على العلم بحقيقته وأوجب جمع التوقف على العلم به بالحقيقة وإنما توقف على العلم به بوجه وهو تعالى يعلم بصفاته كما أجاب به موسى عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام فرعون السائل عنه تعالى كما قص علينا ذلك بقوله تعالى قال فرعون وما رب العالمين الخ واختلفوا أى المحققون هل يمكن علمها في الآخرة فقال بعضهم نعم لحصول الرؤية فيها كإسائها وبعضهم لا والرؤية لا تفيد الحقيقة انتهى بحرفه (قوله وما يستحيل) أى شرعاً أى بالدليل السمعي في تضاد السمع والبصر والكلام ولوازمها أو عقلاً أى بالدليل العقلي وحده ومع السمع في بقية الاضداد وقوله وما يجوز أى عقلاً أى بالدليل العقلي وحده لان ما يجوز دليله عقلي فقط كإسائها وحذف المصنف متعلق ما يستحيل وما يجوز أى في حقه تعالى للعلم به مما قبله وليس ذلك من التنازع في العمل لانه لا يجوز في المعدول المتوسط عند الأكثرين (قوله وكذا يجب عليه أن يعرف الخ) أى باسم الإشارة مرتين فالاول إشارة الى أن هذا الوجوب أيضاً بالشرع خلافاً للمعتزلة والثاني إشارة الى أن المطالب معرفته هنا هو الواجب والمستحيل والجائز كافي الاول أى كأنه تعالى يجب في حقه واجبات ويستحيل في حقه مستحيلات ويجوز في حقه جائزات كذلك الرسل عليهم الصلاة والسلام وقد علمت أن الاقسام الثلاثة السابقة بعضها عقلي وبعضها سمعي وكذا الاقسام اللاحقة منها ما هو عقلي وهو الصادق فيما يخبر به عن الله تعالى بناء على أن دلالة المعجزة على صدق الرسول عقلية وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى ومنها ما هو سمعي وهو غيره ومنها الصدق فيما يخبر به عن غيره تعالى كقيام زيد أو قبحم لفظ مثل إشارة الى أن الواجب في حق الرسل غير في حقه تعالى وكذا المستحيل والجائز ولو أسقطها لتوهم انه عينه (قوله في حق الرسل) لعله سكت عن الانبياء نظراً الى أن جميع الأحكام الآتية التي من جملتها التبليغ خاص بالرسول أو بناء على القول بالترادف بين الرسول والنبى (قوله يجب ويلزم ويفرض بمعنى واحد) أى فاذا رأيت بعضا غير يفرض أو يلزم فلا تعتقد التنافي وتعرض على المصنف بمخالفته له رالباء للملازمة المعنى الواحد هو ما يثبت على فعله ويعاقب على تركه (قوله والمكلف البالغ العاقل) أى الذي فيه أهلية النظر وقد بلغت الدعوة وله انما سكت عن الاول من هذين لانه يرى ان كل من بلغ عاقل فيه أهلية النظر لان الواجب هو الدليل الجلي كما سئد كره وعن الثاني اما لان دعوته عليه الهالة والسلام عمت جميع الاقطار ولم يخل احد عن العلم بها فتكون زيادة ذلك كتحصيل الحاصل واما لانه جرى على قول من يقول ان الدعوة لا تشترط بعد اول رسول وهم الماتريدية فيكفي في التكليف بالعقائد عندهم بعثة اول رسول وهو آدم عليه الصلاة والسلام لان العقائد تجمع عليها بين الرسل فلا فترة فيها وانما تنع

في حق مولانا عز وجل  
وما يستحيل وما يجوز  
وكذا يجب عليه ان  
يعرف مثل ذلك في حق  
الرسول عليهم الصلاة  
والسلام (ش) يجب  
ويلزم ويفرض بمعنى  
واحد والمكلف البالغ  
العاقل والمكلف مأخوذ  
من التكليف

الفترة في عدم الاحكام الفرعية قال البقاعي في تفسير قوله تعالى وما كنا معذبة بين حتى نبعث رسولا فن بلغته دعوة رسول سواء ارسل اليه أم لا واطاها أمره واستكبر عن اتباعه عند بناء بما يستحقه وهذا أمر قد تحقق بارسال آدم عليه الصلاة والسلام ومن بعده من الانبياء الكرام عليهم الصلاة والسلام في جميع الأمم كما قال تعالى ولقد بعثنا في كل أمة رسولا وإن من أمة إلا خلا فيها نذير فان دعوتهم إلى الله تعالى قد انتشرت وعمت الاقطار واشتهرت وانظر إلى قول قریش الذين لم يأتهم نبي بعد اسمعيل عليه السلام ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة فانه يفهم انهم سمعوه في الملة الاولى فن بلغته دعوة أحد منهم بوجه من الوجوه فقصر في البحث عنها فهو كافر مستحق للعذاب فلا تغتر بقول كثير من الناس بنجاة أهل الفترة مع اخبار النبي صلى الله عليه وسلم ان آباءهم الذين مضوا في الجاهلية في النار وقال ابن عطية في قوله تعالى وان من أمة إلا خلا فيها نذير معناه ان دعوة الله قد عمّت جميع الخلق وان كان فيهم من لم تباشره النذارة فهو ممن بلغته الدعوة لان آدم بعث إلى بنيه ثم لم تنقطع النذارة إلى وقت محمد صلى الله عليه وسلم والاية التي تضمنت أن قریش لم يأتهم نذير معناه نذير مباشر وما ذكره المتكلمون من عذر أصحاب الفترة ونحوهم فعلى سبيل الفرض أى بفرض ان صاحب الفترة آدمى لم يصل اليه أن الله تعالى بعث رسولا ولادعاه إلى دين وهو قليل الوجود الا أن يشأ في أطراف المواضع والمواضع المنقطعة عن العمران وليس مرادهم أنه توجد أمة لم تعلم ان في الارض دعوة إلى عبادة الله تعالى انتهى ببعض تغيير ونقل عن الحلبي ما يقرب من كلام ابن عطية ونقل عن الشافعي أنه قال ولم يبق أحد لم تبلغه الدعوة هكذا نقله شيخنا العدوي عن شيخه الصغير والذي رجحه بعض مشايخنا الشافعية ان أهل الفترة ناجون وان غير واو بدلو واعبدوا الاوثان لعذرهم ويعطيهم الله تعالى منازل من جنات الاختصاص لان جنات الاعمال لعدم عملهم كالجناب الذين لا أعمال لهم وهم من لم تبلغهم دعوة النبي السابق ولم يرسل اليهم النبي اللاحق كمن بين موسى وعيسى من بني اسرائيل ومن بين اسمعيل ومحمد ﷺ من العرب اذ لم يرسل اليهم نبي بعد اسمعيل الا نبينا عليه الصلاة والسلام فالعرب أهل فترة حتى في زمن أنبياء بني اسرائيل لانهم لم يؤمروا بعبادتهم إلى الله تعالى ولم يرسل اليهم بعد اسمعيل رسول واسمعيل انتهت رسالته بموته كبقية الرسل لان ثبوت الرسالة بعد الموت من خصائص نبينا ﷺ وأخباره عليه الصلاة والسلام عن بعضهم كأمير القيس وحاتم الطائي ونحوهم بانهم في النار انما هو بمعنى يعلمه الله تعالى فيهم لالعبادتهم الاوثان فلا يدل على الحكم على جميعهم بانهم غير ناجين اذ لم يقع منه عليه الصلاة والسلام اخبار بان جميع من كان من أهل الفترة في النار ثم اعلم أن التعريف المذكور خاص بالنوع الانساني دون الجن والملائكة اذ لا يظهر فيهم البلوغ بالمعنى الشرعي وايضا فالجن مكلفون من أصل الخلقة ونبينا عليه الصلاة والسلام مرسل اليهم اجاعا ومثلهم آدم وحواء وأما الملائكة فهم محبسون على المعرفة والطاعة فليسوا مكلفين على التحقيق اذ لا يكلف الامن كان من جنس من يتصور منه المخالفة وارسال نبينا عليه الصلاة والسلام لهم ارسال تشرىف لا تكليف وقيل انهم مكلفون من أصل الخلقة كالجن ونبينا مرسل اليهم ارسال تكليف (قوله وهو الزام مافيه كلفة) يصدق بالواجب والحرام ويخرج المنسوب والمكروه اذ الزام فيهما فليس مكلفا بهما على هذا التعريف بخلاف التعريف الا في فانه يشملهم لان فيهما طلبا وأما المباح فهو خارج عن كل من التعريفين فليس مكلفا به الامن حيث وجوب اعتقاد اباحته وقوله من الاوامر والنواهي جميع أمر ونهي بمعنى الطلب والمراد بالمأمورات والمنهيات (قوله على قول) متعلق بقوله وهو الزام الخ أى ان معنى التكليف ما ذكر على قول وهو الراجح في جمع الجوامع وعليه فالصبي غير مكلف بخلافه على القول الثاني وهو قول القاضي أني بذكر الباقلاني فانه مكلف لانه مخاطب بالندوبات هذا عند الامام مالك أما عند الشافعي فليس مكلفا بشئ على كل من القولين بل المكلف وليه في مخاطب بأداء ما وجب في ماله كالزكاة وضمان المتلف كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما تلفته

وهو الزام مافيه كلفة  
من الاوامر والنواهي  
على قول أو طلب مافيه  
كلفة على القول الآخر  
وقوله شرعا

حيث فرط في حفظها لنزل فعلها حينئذ منزلة فعله وصحة عبادته كصلاته وصيامه المثاب عليها ليس لانه مكاف بها وانما المكاف بها وليه بان يأمره بها بل ترغيبا في فعل العباداة ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه ان شاء الله تعالى ومثله المجنون في نحو الضمان (قوله احتراز الخ) أي بناء على ان شرعاً متعلقاً بيجب لا بقوله مكاف وهما احتمالان في مثل هذه العبارة والاول منهما أولى لافادته نفي مذهب المعتزلة كما في الشارح لان النزاع بينهم وبين أهل السنة انما هو في الوجوب لا في التكليف (قوله ان معرفة الله وجبت بالعقل) ظاهره ان العقل هو الموجب عندهم وليس كذلك بل المراد ان العقل هو المدرك للوجوب والموجب هو الله عز وجل والحاصل ان الموجب هو الله تعالى باتفاق مناومتهم الا اننا نقول ادراك ذلك لا يتلقى الا من الشرع لان عقولنا لا تدرك الاحكام استقلاً فلا حكم قبل الشرع ولا تكليف بشئ قبل بحيشه وهم يقولون يتلقى من العقل والشرع مؤكداً فحكموا العقل في الافعال قبل البعثة فما حكم به في شئ منها ضروري كالتنفس في الهواء أو اختيارى بان أدرك فيه مصلحة أو مفسدة أو تنفاهما فامر حكمه ظاهر وهو ان الضرورى مقطوع باباحته والاختيارى ينقسم الى الاقسام الخمسة الحرام وغيره لانه ان اشتمل فعله على مفسدة فحرام كالظلم أو تركه على مفسدة فواجب كالعدل أو فعله على مصلحة فندوب كالاحسان أو تركه على مصلحة فمكروه وان لم يشتمل على مصلحة ولا مفسدة فباح فان لم يحكم العقل في بعض منها بان لم يدرك فيه شيئاً مما تقدم كأكل الفاكهة فالصحيح الوقف عن الحظر والاباحة وان كان في الواقع لا يخلو عن واحد منهما لانه اما ممنوع منها فيحظره أو لا فيباح وهذا معنى قولهم ان العقل يحسن ويقبح أى يدرك حسن الحسن وقبح القبيح لان في الفعل مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه أو قبحه عند الله تعالى فيدرك العقل فيه ذلك اما بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ويحجى الشرع مؤكداً لذلك أو باستعانة الشرع فيما خفى على العقل كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال فانهم ما متماثلان في أن كلا منهما من فلا يدرك العقل فيه مفسدة ولا مصلحة بل يتوقف على أمر الشارع باحدهما ونهيه عن الآخر فطرق ادراك العقل للحكم أى الحسن والقبح عندهم ثلاثة الضرورة والنظر واستعانة الشرع ونحن نوافقهم على الاخير لكن نقول العقل يدرك الحكم من حسن أو قبح بواسطة الشرع وان لم يدرك أن فيه مصلحة أو مفسدة وهم يقولون لا يدرك ذلك الا اذا أدرك فيه مصلحة أو مفسدة فالحسن عندنا ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع وان لم يعرف أن فيه مصلحة أو مفسدة عند الله تعالى ولا حكم قبله أصلاً والحسن عندهم ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه العقل بسبب ادراك مصلحته أو مفسدته عند الله تعالى ثم يحجى الشرع مؤكداً او بما تقرر من أنه لا حكم قبل الشرع خلافاً للمعتزلة يعلم رجحان ما تقدم من القول بنجاة أهل الفقه لان أفعالهم لا توصف بحل ولا بحرمة فلا يعاقبون عليها ولا يشابون وان عبدوا الاوثان وسواها في ذلك الاحكام الاصلية والفرعية كما هو ظاهر اطلاقهم وعبارة السحيمى بعد أن نقل ما تقدم من تقرير كلام المعتزلة وقالت الاشاعرة لا تجب المعرفة بالقروع الا بالشرع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسلاً وحمل الرسول على العقل خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بموجب وهو منتف هنا ويترب على الخلاف ان من ميز وكان عاقلاً ومضى عليه زمن يسع النظر في المخالقات والاستدلال بها على أن لها خالفاً ولم ينظر ومات يموت كافراً ويخلد في النار على قول المعتزلة والماتر يذنبه سواء كان من أهل الفترة أو من هذه الامم وبنى عليه ملا على قارى كقوله أبوى النبي صلى الله عليه وسلم بناء على ما مر من أن المراد بالرسول العقل أو على ظاهره وقد تحقق بار ان آدم ومن بعده من الانبياء في جميع الامم وقالت الاشاعرة من مات قبل البلوغ أو لم تبلغه الدعوة أو كان من أهل الفترة يموت ناجياً ويدخل الجنة وان عبد الاصنام وغيره وبدل والرسول في الآية محمول على حقيقته ولا يكتفى بأول رسول وانما يكتفى بكل رسول بالنسبة الى أمته في حياته وأهل

احتراز عن مذهب  
المعتزلة الذين يقولون  
ان معرفة الله وجبت  
بالعقل

الفترة من بين موت الرسول وبشته من يديه وأما الأحاديث الصريحة التي وردت بتعذيب بعض أهل الفترة  
 فأخبار آحاد لا تعارض القاطع أو قاصرة على من وردت فيهم لاسيما بعلم الله تعالى ورسوله ومؤولة أو خرجت  
 مخرج الزجر للجمل على الإسلام انتهى باختصار ومنه يعلم أن ما ذكره شيخنا بتبع الظاهر الآيات السابقة  
 مبنى على مذهب المتأثرين به من أن بعض العبارات ما يقتضي أن المعتزلة يقولون إن العقل موجب بنفسه  
 وحينئذ فيكون كلام الشارح على ظاهره ولا يحتاج إلى تأويله بما مر (قوله وقوله أن يعرف) مبتدأ خبره  
 محذوف تقديره معناه ماساً بينه لك ثم بينه بقوله حقيقة المعرفة الخ فهو على حذف فاء التثنية والجزم هو  
 الاعتقاد أي الإدراك الجازم الذي ليس معه تردد فإن قيل كيف تجب المعرفة بالمعنى المذكور مع أنها ليست  
 في وسع المكلف لتوقفها على النظر في الدليل قلنا وجوبها باعتبار وجوب النظر للوصول إليها فهو أول واجب  
 وسيلة وهي أول واجب مقصود وهذا يجمع بين القولين في أن أول واجب ما هو (قوله المطابق) أي الموافق  
 للحق والخق كما قال السعد هو الحكم المطابق للواقع أي لما في الواقع ونفس الأمر والواقع ونفس الأمر قيل  
 علم الله تعالى وقيل اللوح المحفوظ والمراد بالحكم النسبة الكلامية أي الحق هو النسبة المفهومة من الكلام  
 المطابق للنسبة التي في علم الله تعالى أو في اللوح المحفوظ فيصير المعنى حينئذ المعرفة هي الجزم الموافق للنسبة  
 الكلامية الموافقة للنسبة التي في علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ ولا يخفى ما في ذلك من الركائز والمخلص  
 ارتكاب التجرد في الحق بان يراد به الوقوع فقط أي النسبة التي في علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ وبجرد  
 عن اعتبار المطابقة فيصير المعنى حينئذ المعرفة هي الجزم المطابق للنسبة التي في علم الله تعالى الخ (قوله عن  
 دليل) صفة للجزم أي الناشئ عن دليل خرج بذلك الناشئ عن ضرورة فانه يسمى عاملاً معرفة فهو أعم  
 منها كالمعرفة مقتضى كلامه تبعاً للمصنف في بعض كتبه والتحقيق إنها مترادفات وإن كانت المعرفة لا تطلق  
 على الله تعالى لاشعارها بسبق الجهل فيكون كل منها ضرورياً كمعرفة أن الواحد نصف الاثنين وكما  
 لو وقع بصرك على جسم من غير قصد فحصل لك معرفة أنه جدار أو حجر أو نظيراً كمعرفة الله تعالى وصفاته  
 ورسوله وحينئذ فيكون تعريف المعرفة غير جامع وتعريف التقليد غير مانع لخروج ما كان عن ضرورة  
 من الأول ودخوله في الثاني وأجاب بعضهم بأنه إنما قيد بالدليل نظرًا لخصوص المعرفة لأن معرفة الله تعالى  
 وصفاته ورسوله لا تحصل إلا عن دليل وليس شيء منها ضرورياً فلا ينافي أن المعرفة تارة تكون عن دليل  
 وتارة تكون عن ضرورة كما سرفيه نظر لأن الحد يجب أن يكون مطرداً أي شاملاً لجميع الأفراد فالأولى  
 ما أجاب به السكتاني من أن المراد بالدليل السبب أي المرشد الذي لا يَحْتَمِلُ النقيض بوجه فيتناول الضرورة  
 والبرهان ويقولنا الذي لا يَحْتَمِلُ النقيض بوجه اندفع ما يقال أن قول الغير سبب في تحصيل الاعتقاد فيكون  
 دخلاً في الدليل بالمعنى المذكور ويكون تعريف المعرفة شاملاً للتقليد وذلك فاسد لكن يرد عليه أن إطلاق  
 الدليل على ما ذكره مجاز والحدود تصان عنه (قوله فانه لا تكفي) ظاهر كلامه أن كلاماً من الشك والظن  
 والمتوهم عاص فقط وليس كذلك بل هو كافر فكان الأولى أن يقول إن المتصنف بها كافر (لا يقال) إن الظن  
 الذي لا يخطر معه احتمال النقيض يكفي هنا كما ذكره صاحب المواقف وتبعه السيد لا نقول المراد هنا بالظن  
 الذي لا يكتفي بالظن الذي معه احتمال النقيض بالفعل أو أن هذا الكلام مبنى على أن التقليد لا يكفي وإن  
 المقلد كافر على ماسياً (قوله بل هو جهل) أي مركب لتركبه من جهلين جهل صاحبه بما في الواقع وجهله بأنه  
 جاهل لزعمه أنه عالم ومحل الاحتياج للتقيد بالمركب أن قلنا إن الجهل مشترك بينه وبين البسيط فإن قلنا أنه  
 حقيقة في المركب كما قال بعضهم فلا حاجة للتقيد المذكور (قوله كجزم النصارى بالتثليث الخ) اعلم أنهم  
 اختلفوا في النقل عن النصارى فنقل علماء الكلام عنهم أنهم يقولون إله جوهراً واحداً مركباً من ثلاثة  
 أقانيم أي صفات وهي الوجود والعلم والحياة ويعبرون عن الأول بالاب وعن الثاني بالابن والسكامة وعن  
 الثالث بروح القدس ويقولون إن أقنوم العلم اتحاد بجسد عيسى عليه الصلاة والسلام ويعبرون عن

وقوله أن يعرف حقيقة  
 المعرفة الجزم المطابق  
 للحق عن دليل الجزم  
 احتراز من الشك  
 والظن والوهم فانها  
 كلها لا تكفي فيما طلب  
 من المكلف أن يعتقده  
 في حق الله تعالى وفي  
 حق رسوله عليهم الصلاة  
 والسلام والموافق  
 للحق احتراز من الجزم  
 الذي لا يوافق الحق  
 فانه لا يسمى معرفة  
 بل هو جهل كجزم  
 النصارى بالتثليث



ذلك بقولهم اتحاد اللاهوت بالناسوت فاللاهوت العلم والناسوت جسد عيسى عليه السلام ويعنون بالجواهر القائم بنفسه وبالقائم الصفات لان الاقنوم كلمة يونانية المراد بها في تلك اللغة أصل الشيء ومرادهم الاصل الذي كانت منه حقيقة اهلهم وهو تلك الصفات والتعبير عنها بالاب والابن وروح القدس مجرد اصطلاح ولا ينبغي ما في كلامهم من المناقضة لان قولهم جوهر ينافي تركبهم من الصفات وتفسيرهم الجوهر بمقام بنفسه ينافي أيضا تركبه منها لان المركب من غير القائم بنفسه كالصفات غير قائم بنفسه ويلزم على كلامهم أيضا كون الصفات عين الذات وذلك لا يعقل وقولهم واحد ينافي كونه مركبا من ثلاثة وقولهم باتحاد العلم بجسد عيسى عليه السلام ان عنوانه القيام كقيام العرض بالجواهر فهو باطل ضرورة لان المعنى الواحد لا يقوم بذاتين وان عنوانه الاختلاط والامتزاج كاختلاط الخمر بالماء فباطل أيضا لان ذلك من صفات الاجسام فلا يعقل وجوده في العلم الذي هو معنى من المعاني مع جسد عيسى عليه السلام ولذا قالوا انهم ابلد الفرق وعلى هذا معنى التثليث كون الالهة اجزاء ثلاثة مركب منها ونقل عاماء التفسير عنهم انهم يقولون الله تعالى اله وعيسى اله ومريم اله اخذوا من ظاهر قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقوله تعالى ولا تقولوا ثلاثة انتهوا أي عن قولكم الالهة ثلاثة ومعنى التثليث حينئذ جعل الالهة ثلاثة ويمكن الجمع بان النصراني فرق مختلفة فرقة تقول بالاول وفرقة بالثاني ثم وجدت ذلك مسطورا (قوله والمجوس) قيل هو في الاصل المجوس بالنور لان الميم والنون يتعاقبان سموا بذلك لاعتقادهم اباحة استعمال النجاسة وانها لا تنصرف في دينهم وقوله بالهين اثنين أي لان فعل الخير يجب أن يكون له باعث يباين الباعث على فعل الشر واذا تبين ان يمكن اجتماعهما في ذات واحدة فوجب التعدد في ذات الاله فيلزم اثبات الهين مستقلين أحدهما يفعل الخير ويسمى بزاد والنور وهو الله وثانيهما يفعل الشر ويسمى أهرا ومن الظلمة وهو الشيطان ويلزمهم على مقتضى هذا النظام الفاسد اثبات اله ثالث يفعل من الممكنات ما ليس بخير ولا شر فان نفوا هذا القسم كان محض عناد ومكابرة وأيضا فيلزمهم في الشاهد ان فاعل الخير لا يمكن أن يفعل الشر والعكس والمشاهدة تكذب ذلك فالنور اله الخير ولذلك يستديمون وقود النار والظلمة اله الشر هكذا قال بعضهم وقال ابن قاسم في شرح الورقا ان النور والظلمة عندهم قديمان وتولد العالم من امتزاجهما وعليه فالمراد بالنور والظلمة خلاف ما ذكر وخلاف المتعارف فيهما أيضا والافلاحتعارف انهما عرضان لا يقومان الا بالجسم فلا يمكن قيامهما بنفسهما ولا قدمهما اذا الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيا والنور مقام بالمضي غير كالمقمر بخلاف مقام بالمضي عنداته كالشمس فهو ضوء فاذا قوبل الضوء بالنور أريد بهما هذان المعنيان وان اقتصر على أحدهما أريد به ما يشمل الاخر فهما كالفقير والمسكين انتهى بايضاح ولعل تسميتهما حينئذ الهين باعتبار اختلاف تأثيرهما (قوله لاعن دليل) هذا يشمل العلم الضروري لانه مطابق لاعن دليل مع أنه لا يسمى تقليدا بل معرفة كما مر (قوله فانه يسمى تقليدا) اعترض بان ظاهرا أن التقليد لا يكون الا موافقا للحق مع أن تعريفه لا يفي بشمل ما كان موافقا وما لم يكن موافقا ورد باننا لنسلم ذلك غاية أنه احتراز بالدليل عن أحد فردي التقليد وأما الفردي الآخر فهو من الجهل وقد خرج ولذا أظهر في قوله والتقليد ان تتبع الخ إشارة الى أن المراد به ما هو أعم مما قبله لان اتباع الغير في قوله مثلا اعتقاد حقيقة مضمونه سواء كان حقا في الواقع أم لا (قوله أن تتبع غيرك الخ) هذا تعريف للتقليد من حيث هو لا لخصوص التقليد في هذا الفن فيشمل التقليد في الفروع ويشمل أيضا اتباع العاقل للمفتي والقاضي للشهود والمجتهد لمجتهد آخر حيث جوزناه ولا يشمل اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في الاحكام الفرعية وكذلك في العقائد التي دليها سمي وهي التي لا تتوقف عليها دلالة المعجزات على صدق الرسول كالسمع والبصر والكلام ولوازمها وبقي السمعيات كالخبر والنشر فلا يسمى ذلك تقليدا لان التقليد ان تتبع الغير بدون معرفته ليله ولا شك أن قوله صلى الله عليه وسلم أوفعه أو تقر به عين الدليل وأما التي دليها

والمجوس بالهين اثنين  
وعن دليل احتراز من  
الجزم الموافق للحق  
لاعن دليل فانه يسمى  
تقليدا او لا يسمى  
معرفته والتقليد أن  
تتبع غيرك

عقلي وهي التي تتوقف عليها دلالة المعجزة على صدق الرسول كالقدرة والارادة ونحوهما فان تبعه فيها بعد  
تصديقه بانه رسول لم يسم الاتباع المذكور تقليدا ايضا لان التصديق برسالته فرع عن التصديق بثبوت تلك  
الصفات له تعالى اذ لا يكون رسول الا من ظهرت المعجزة على يده ولا توجد المعجزة الا لمن كان متصفا بتلك  
الصفات وحينئذ فيكون الاعتماد في ثبوتها له تعالى على الدليل العقلي وهو قولنا ولا توجد المعجزة الا لمن يكون  
قول الرسول او فعله او تقريره مؤكدا لذلك واما ان لم يصدق برسالته بل الرسول عنده كواحد من الناس فتبعه  
من حيث كونه كاحد الناس فيسمى اتباعه في ذلك تقليدا اقال الغزالي ولا نظن ان معرفة النبي صلى الله عليه  
وسلم امور الدنيا والآخرة تقليد لجبريل بل انكشفت له الاشياء وشاهدها بنو البصيرة كما شاهدت أنت  
المحسوسات بالعين الظاهرة وقوله في قوله المراد بالقول ما يعي الفعل والتقرير اما تعليميا كما قاله سعد الدين في  
حواشيه واما لان القول يطلق على الرأي والاعتقاد اطلاقا شائعا حتى كانه حقيقة عرفية في ذلك ورأى الغير  
هو مذهبه قولاً أو غيره فاندفع الاعتراض بان القول لا يشمل الفعل والتقرير فلا يكون الاتباع فيهما تقليدا  
واعترض ايضا بان التقليد بقول الغير يخرج مالا يختص بالغير كالمعلوم من الدين ضرورة فلا يكون أخذه  
تقليدا كما قاله زكريا قال اليوسفي وفيه بحث اه ولعل وجهه ان اضافة القول للغير لا تقتضي اختصاص  
القول به بل المراد به القول الصادر عنه وان كان مدلوله معلوما من الدين ضرورة فاذا تبعه أحده في حيث  
صدوره عنه سمي اتباعه تقليدا فرجع الاعتراضين المذكورين الى كون التعريف غير جامع لعدم شموله  
اتباع الغير في الفعل والتقرير والمعلوم من الدين ضرورة وقد علمت جوابهما وقوله أو اعتقاده أي معتقده  
اعتراض بان اعتقاد الغير خفي لا يطلع عليه فلا يمكن اتباعه فيه فكان الاولى حذفه فان قلت يمكن الاطلاع عليه  
بقوله أو نامعتقد كذا قلنا هو حينئذ داخل فيما قبله وهو القول بمعنى مقابله الفعل والتقرير لا بالمعنى السابق  
والجواب ان الامور تختلف بالاعتبار فالمراد باتباع القول اتباعه فيه من حيث كونه قولاً أي بالنظر الى ذلك  
كمن سمع أحدا يقول لا اله الا الله فقلده في النطق بهذا الجملة نظراً الى كونها قولاً والمراد باتباع الاعتقاد اتباعه  
من حيث كونه اعتقاداً أي بالنظر الى ذلك وان كان مدلولاً عليه باللفظ فاللفظ وان وجد فيها لكن الحقيقة  
مختلفة (قوله أما اذا عرف دليله) احتراز عما اذا قلنا في الدليل أيضاً فهو كالتقليد في المدلول كان قلده في دليل  
الواحدانية وهو انه لو كان هناك ثان في الالهية لفسدت السموات والارض ولم يعرف هذا الفساد فهو مقلد في  
الدليل كانه مقلد في المدلول الذي هو صفة الواحدانية وكما لو قلده في دليل ان العالم له صانع وهو انه حادث وكل  
حادث له صانع ولم يعرف حدوثه فهو مقلد في الدليل كالدلول الذي هو صفة صانعيته تعالى للعالم وكذا بقية صفاته  
تعالى وكما لو قلده في دليل حدوث العالم وهو تغيره وملازمته الاعراض الحادثة ولم يعرف ذلك فهو مقلد في  
الدليل كالدلول الذي هو صفة العالم وهي حدوثه فالتقليد في الدليل مذموم كالتقليد في المدلول الذي هو الصفات  
المذكورة ونحوها (فان قلت) اذا كان التقليد فيه مأموراً ولا طريق للعلم الا بالاختلال اكثر أنه من أفواه  
المنابع فالمحمود وحينئذ من لم يقلد أحداً وذلك معتدراً غالباً (قلت) يجاب عن ذلك بما ذكره المصنف في شرح  
القصيدة أي الجزئية وحاصله بضرب مثال لمن أخذ عن الغير وبقى على التقليد وصار عارفاً وهو انه لو اجتمع  
أناس يطلبون رؤية الهلال وسبقهم رجل الى رؤيته فراه قبلهم صار يرشدهم الى رؤيته بالامارات أي  
العلامات الدالة عليه كيباض بجانبه فمن رأى العلامات ولم يراه الهلال بل قلده فيه الرأي فهو مقلد له ومن لم يراه العلامات  
أصلاً فكذلك الا ان الاول مقلد في المدلول والثاني في الدليل وهو العلامات المذكورة وفي المدلول أيضاً من باب  
أولى ومن تمادى مع الرأي حتى ظهر له الهلال بالعلامات فهو العارف وان وصل الى معرفته بالتقليد فالتقليد  
المذموم هو الباقي بعد التعليم لا الحاصل الزائل بدليل أن من رأى الهلال لو سئل عنه يقول رأيت ولا يقول كذا  
قالوا وربما يستغنى عن التعليم كمن رآه قبله ومن لم يره يقول رآه فلان مثلاً (قوله عن جميع ما تقدم) أي من الظن

في قوله أو اعتقاده  
دون أن تعرف دليله أما  
اذا عرفت دليله فانك  
عارف ولست بمقلد  
فاحترز بقوله ان يعرف  
عن جميع ما تقدم

وما بهمه (قوله وقد اختلف الخ) لما كان يتوهم مما قبله ان التقليد حرام بالانزع دفعه بقوله وقد اختلف الخ  
 وجملة ما ذكره اربعة اقوال وأما قول السعد انه لا يوجد مقلدا أصلاً فاجيب عنه بأنه بحسب بلاده الذين يعتبرون  
 بالعقائد واثبات الادلة عليها وقوله في عقائد التوحيد احتراز به عن التقليد في الفروع فهو واجب على من لم يبلغ  
 درجة الاجتهاد اذ لا يشترط فيها المطابقة لما في نفس الامر لان الذي أفاده المقلد بفتح اللام وهو المجتهد انما  
 هو حكم ظني يحتمل أن يكون مطابقاً لما في نفس الامر وأن لا يكون فاولى مقلده فيه فان قيل اذا كان غير  
 مطابق فكيف يجب اتباعه فيه والخطأ لا يتبع أجيب بان الممتنع اتباع الخطأ من حيث هو خطأ لا اتباعه  
 من حيثية أخرى وهي هنا حيثية كونه حكماً من أحكامه تعالى أدى المجتهد اجتهاده الى أنه حق أمام من بلغ درجة  
 الاجتهاد فيحرم عليه التقليد في الفروع كالعقائد (قوله هل يكفيه تقليد الخ) وعليه يكون النظر الموصل  
 للمعرفة مستحباً فاذا أتى به وقع واجبا بمعنى انه يثاب عليه ثواب الواجب كما قاله يس وقوله اذا كان جازماً هذا  
 لا حاجة اليه لان التقليد هو الجزم بقول الغير فالجزم داخل في مفهومه وقوله دون عصيان هو محط القائدة  
 (قوله أو يعصى بتركه النظر) أي سواء كان فيه أهلية النظر أم لا وورد بان فيه تكليف لا يطاق وقد رفعه الله  
 تعالى عن الامة بقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها فهو غير واقع وأجيب بمنع عدم وقوعه بل هو واقع  
 في أصول الدين سلسلته لم يقع لكن صاحب هذا القول يرى ان الأهلية حاصلة لكل أحد لأن المطلوب هو  
 النظر الجلي وهو متيسر لمن عنده أدنى تمييز والنظر الموصل للمعرفة على هذا القول واجب وجوب الفروع  
 بمعنى انه اذا قلد يكون مؤمناً عاصياً لان ترك النظر حينئذ من الكبائر (قوله وبعضهم قيد العصيان الخ) هذا  
 هو المعتمد وان كان معترضاً بان المطلوب المعرفة بالدليل الجلي وهو متيسر من كل واحد وأورد عليه أيضاً أنهم  
 عرفوا الايمان بأنه حديث النفس التابع للمعرفة والمعرفة لا تكون الا عن دليل وأجيب بان هذا تعريف  
 للايمان الكامل وأما أصل الايمان فهو حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم سواء كان ذلك الاعتقاد ناشئاً عن  
 دليل وهو المعرفة أو عن قول الغير مثلاً وهو التقليد (قوله وأما القول بأنه كافر الخ) هو رابع الاقوال واقتصر  
 عليه المصنف في شرح الكبري ونصره وهو مبنى على ان النظر الموصل للمعرفة شرط في صحة الايمان فيكون  
 واجبا وجوب الاصول أي ان تاركه كافر لا وجوب الفروع وهو ما يكون تاركه عاصياً فقط وكونه كافر اعلى  
 هذا القول انما هو بالنسبة للاخرة فقط اما بالنسبة للدنيا فيحكم له بحكم المسلمين في حرمته وماله مثلاً قال  
 المصنف في شرح الجزائرية وقيد بعض المشايخ الخلاف المذكور في التقليد بكون المقلد مع كون تقليده  
 مطابقاً للحق جازماً اطمأئنة نفس بحيث لو فرض أنه رجع من قلده لم يرجع هو بل يثبت على الحق الذي  
 قلده فيه أموالو كان لا طمأئنة عنده في تلك العقائد التي قلدها بل هو بحيث لو رجع من قلده فيها الى شيء ولو  
 الى الكفر الصريح والعياذ بالله تعالى رجع يرجوعه فهذا الخلاف في عدم الاعتماد بتقليده بل هو غير  
 مؤمن اتفاقاً ولا شك ان الغالب من حال المقلد المحض هذه الحالة الثانية وهي الرجوع يرجوع مقلده والثبات  
 بثباته وقل ان تتفق الحالة الاولى الامن بما عن درجة التقليد المحض الى فهم بعض الانظار الصحيحة الجلية  
 التي تطمئن بها النفوس اه ببعض تغيير قال أبو العباس الغنيمي وهي مسألة حسنة اه وقال بعضهم ان  
 هذا ليس بقيد لان المقلد الآن ليس في نيته الرجوع في الزمن المستقبل وقد صدقنا ايمانه قبل رجوعه فيكون  
 فيه الخلاف المتقدم (قوله والدليل المطلوب) أي طلباً جازماً او الاقوال بغيره وعدم وجوب المعرفة يقول بطلب  
 الدليل لكن طلباً غير جازم بل على جهة التنبؤ ثم ظاهر عبارة ان الانسان لو أتى بالدليل التفصيلي لم يكف ولم  
 يكن آتياً بالمطلوب لانه حصر الطلب في الدليل الجلي وليس مراداً الاولى ان يقول والمطلوب من المكاف مطلق  
 الدليل وأقل ما يتحقق ذلك في الدليل الجلي (واعلم) ان معرفة الدليل التفصيلي واجبة على أهل كل قطر على  
 سبيل فرض الكفاية فاذا قام بها واحد منهم سقط الحرج عن الباقيين فيجب أن يكون في كل مسافة قصر

وقد اختلف فيمن قلد  
 في عقائد التوحيد  
 هل يكفيه تقليده اذا  
 كان جازماً لا تردد معه  
 دون عصيان أو يعصى  
 بتركه النظر وبعضهم  
 قيد العصيان بأن  
 يكون فيه أهلية  
 النظر وأما القول بأنه  
 كافر فانه يعرف لابي  
 هاشم من المعتزلة  
 والدليل المطلوب من  
 المكاف عند القائلين  
 بوجوب المعرفة هو  
 الدليل الجلي وهو  
 المعجوز

عالم بذلك و ببقية الاحكام الشرعية وفي كل مسافة عدوى قاض لكثرة الخصومات (قوله عن تقريره  
الخ) تقرير الدليل هو تركيبه بان تذكر مقدمتين صغيرى وكبرى على الوجه المطلوب كأن تقول  
العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع وقوله وحل شبهه أى دفعها كأن يورد الخصم على الدليل  
المذكور شبهة فيقول لا نسلم الكبرى وهى كون الحادث له صانع ما لمانع ان يكون حدث بنفسه أى  
خلق نفسه فتدعيه بأنه لو خلق نفسه للزم ان يكون موجودا معدوما لان خلقه لنفسه يقتضى وجوده  
أولا ونفس الخلق يقتضى عدمه اذ لو كان موجودا ما تعلق به خلق وذلك باطل ثم انه اعترض على هذا  
التعريف بأنه غير جامع لخروج ما اذا عجز عن أحد هما فقط فقتضاه انه لا يقال له جلى وليس كذلك الا ان  
تجعل الواو فيه بمعنى أو وتكون مانعة خلو تجوز الجمع (قوله كما اذا قيل الخ) ظاهره ان هذا عبارة عن  
العجز عن التقرير وليس كذلك الا ان يقال في كلامه حالف والتقدير ويعجز عن التقرير المترتب على  
كيفية دلالتها والكيفية بمعنى الجهة ومن في قوله من جهة حدوثها زائدة (٣) وإضافة الحدوث للبيان  
والتقدير ويعجز عن جهة دلالتها وقوله من انها أى جهة الدلالة فهو بيان وتفصيل لها وقوله من جهة حدوثها  
أى هل هى جهة حدوثها أى الخلوقات الخ ولو قال ويعجز عن جهة دلالتها هل هى حدوثها الخ لكان أوضح  
(قوله من جهة حدوثها الخ) يعنى انه اختلف المتكلمون في دلالة العالم على الصانع على أقوال أربعة أولها من  
جهة حدوثه أى وجوده بعد العلم ونظم الدليل عليه أن تقول العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع  
ثانيها من جهة إمكانه أى استوائ وجوده وعدمه ونظم الدليل عليه ان تقول العالم ممكن وكل ممكن له صانع فالعالم  
له صانع وثالثها من جهة ما عاير بهما من جهة الامكان بشرط الحدوث ونظم الدليل عليهما ان تقول العالم ممكن  
حادث وكل ممكن حادث له صانع فالعالم له صانع لكن الفرق بينهما ان الحدوث أخذ شطرا من الحد الوسط على  
الثالث وشرطافيه على الرابع فتقوله أو ونحو ذلك اشارة الى الرابع والفرق بين الاول والثاني ان العلم بالحدوث  
يسبق العلم بالصانع على الاول ويتأخر عنه على الثاني وذلك لانه لا يلزم من كونه له صانع أن يكون حادثا لجواز  
أن يكون مصنوعا بالعلة أو الطبع ومصنوعهما قديم لعدم مفارقتة لهما فيكون قديما بالغير وان كان يمكننا بالذات  
فلا يلزم ذلك الا بعد ابطال كونه تعالى صانعا بالتعليل أو الطبع وأثبت كونه صانعا بالاختيار واذا ثبت كونه  
صانعا بالاختيار لم أن يكون مصنوعا حادثا وهو معنى قولنا العلم بالحدوث يتأخر عن العلم بالصانع على الثاني  
و بيان ابطال كونه صانعا بالتعليل أو الطبع انه لو كان كذلك لكان مصنوعا متحدا كالسكر لعدم التفاوت  
في مصنوع العلة والطبيعة مع اننا وجدناه مختلفا بعضه طويل وبعضه قصير وغير ذلك مما هو مشاهد وظاهر هذه  
الاقوال أو لها وان كانت كلها طرق موصلة الى المطلوب وهو العلم بالصانع لان الكلام في الاستدلال بالاثرة على  
المؤثر فلا بد من وجود الأثر خارجا معلوما ان الحدوث لا يتصف به الا ما كان موجودا خارجا بخلاف الامكان  
فانه كما يتصف به الموجود يتصف به المعلوم فلا يدل على وجوده وصفه ويدل على أرجحية ما ذكر اقتصار  
المصنف عليه فيما سياتى حيث قال أمادليل وجوده تعالى حدوث العالم الخ (قوله وعن رد الشبه) جمع  
شبهة وهى ما يظن دليلا وليس بدليل سميت بذلك لاشتباه أمرها على الناظر والمراد بها هنا ما يشمل  
الاعتراضات كالا اعتراض الآتى فانه ليس مسوقا على وجه الدليل بل على وجه كونه اعتراضا على دليل أهل  
السنة الآتى تقريره وفي بعض النسخ الشبهة بالافراد وقوله التى أوردناها الملحدة أى على دليل أهل السنة الذى  
استدلوا به على حدوث العالم وحاصله ان العالم أجرام وأعراض فاستدلوا على حدوث الاعراض بتغيرها وعلى  
حدوث الاجرام بحدوث الاعراض لانها ملازمة لها وملازم الحادث حادث فقالوا فى تقرير الدليل على حدوث  
الاجرام العالم صفاته أى أعراضه حادثة وكل من كان كذلك فهو حادث ينتج العالم بمعنى الاجرام حادث وان  
شئت قلت العالم أى الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما لازم الحادث فهو حادث ينتج العالم حادث ثم ان  
الملحدة اعترضوا كبرى هذا الدليل وقالوا لا نسلم ان من صفاته حادثة حادث ولا ان كل ما لازم الحادث حادث

عن تقريره وحل شبهه  
كما اذا قيل له أعتقد ان  
الله موجود فيقول نعم  
فيقول له وما ذلك على  
ذلك فيقول هذه الخلوقات  
ويعجز عن كيفية دلالتها  
من انها هل هى من جهة  
حدوثها أو إمكانها أو  
هما معا أو نحو ذلك  
وعن رد الشبه التى  
أوردناها الملحدة من ان  
اعراض العالم حوادث  
لا أول لها ونحو ذلك  
من الضلال ومعنى حل

(٣) قوله وإضافة  
الحدوث للضمير الخ  
المناسب وإضافة جهة  
الحدوث للبيان والتقدير  
جهة هى حدوثها كما  
يأتى له بعد اه

لان ذلك انما يلزم لو كانت الحوادث التي لازمت الاجرام هلامبداً يفتتح به عدد هاونحن نقول لامبداً هابل  
 ما من حادث الاوقبله حادث وهكذا الى اول فالاجرام قديمة وقام بها اعراض حادثه لا اول لها الا ترى أن  
 السموات قديمة واعراضها هي الحركات حادثه لا اول لها فراد الشارح بالعالم بعضه وهو السموات اذهى التي  
 يقولون بقدمتها من العالم العلوي وبقدم العناصر الاربعه الماء والتراب والهوا والنار من العالم السفلي أما  
 أشخاصنا مثلاً فهي حادثه باتفاق منا ومنهم وصراه باعراضه حركات تلك الأفلاك فيضد هم أجرام الأفلاك  
 قديمة وحركاتها اللازمة لها أي كل حركة منها حادثه والقديم جنس تلك الحركة ولا يلزم من حدوث تلك  
 الحركات حدوث السموات لعدم مبدا تفتح منه تلك الحركات أجاب أهل السنة عن ذلك باجوبة منها لزوم  
 التناقض في قولهم حوادث لا أول لها اذ مقتضى كونها حوادث أن يكون لها أول ومقتضى لا أول لها عدم  
 الحدوث ومنها أنه لا وجود للجنس الا في ضمن أفراد باتفاق منا ومنهم فيلزم من كونها حادثه أن يكون  
 جنسها حادثاً وهي لازمة للاجرام فيلزم أن تكون تلك الاجرام حادثه ومنها برهان التطبيق وهو أن تفرض  
 حركات من الآن الى ما لا نهاية له في جانب الماضي ثم تفرض حركات من زمن نبينا صلى الله عليه وسلم الى ما لا  
 نهاية له في جانب الماضي أيضاً بان تقسم الحركات من زمن نبينا الى الازل نصفين ثم تريد على أحدهما الى زمننا  
 ولا تزيد على الآخرة حتى يوجد جملتان حقيقة ثم تطبق أي تقابل حركة من الآن بحركة من آن سيدنا محمد صلى  
 الله عليه وسلم فان تساوت تلك الحركات بان كان كل ما أخذت حركة من هذه السلسلة وجأت مقابله حركه من  
 السلسلة الأخرى لزم مساواة الناقص للكمال وإن لم تتساوا بان أخذت حركة من هذه السلسلة فلم تجد من  
 السلسلة الأخرى حركة تقابلها لزم تنهاى الناقصة ويلزم من تنهاى تنهاى الأخرى لانها لم تزد عليها الا بقدر  
 متناه والزاد بقدر المتناهي يلزم أن يكون متناهياً وانتهى يستلزم الحدوث وان يكون لها أول فبطل قولهم  
 حوادث لا أول لها وبعضهم قرر برهان التطبيق على وجه آخر سيأتي مع زيادة (قوله انصف بالرفعة الخ) ان  
 فسرت الرفعة بالهامة أي الصفات الدالة على العظمة كالقدرة والارادة ونحوهما كان قوله وتنزه الخ  
 مغايراً له وأفاد الكلام حينئذ ان مرجع جل للصفات المطلقة ثبوتية كانت أو سلبية وان فسرت بالتنزه عن  
 كل نقص مأخوذ من الترفع معنى تعالى عن النقص كان قوله وتنزه الخ تفسير له وأفاد الكلام حينئذ  
 أن مرجع جل للصفات السلبية فقط وقوله انفر بصفة الجلال فسر بعضهم صفات الجلال بالصفات السلبية  
 ووجه تسميتها بذلك أنه يقال جل عن كذا أي تنزه عنه وحيث قد يكون عز صرافه لجل على المعنى الثاني المتقدم  
 وفسرهابعضهم بما هو أعم من صفات السابو والثبوت فيكون مرادفاله على المعنى الاول المتقدم أيضاً وقد  
 أطلق صفات الجلال أيضاً على ما قابل صفات الجمال فالاولى كالفقر والبطش والقبض والانتقام والثانية  
 كالرحمة واليسر والغفران هذا والاحسن أن يراد بجل صفات السابو وبعض صفات الثبوت فيكون من  
 باب تقديم التخليه على التحلية (قوله أو غلب) أي فخر وقوله لانه الخ تعليل له وعلى هذا يكون عز مغايراً  
 لجل (قوله أوحى الله اليه الاحكام) أي سواء كان له كتاب أو نسخ لشرع من قبله أم لا واعترض على هذا  
 التعريف بأنه غير جامع لعدم شموله من لم يوح اليه أحكام بل أمر بالعمل بشرع من قبله كزكريا ويحيى  
 وداود وسليمان وغيرهم من رسل نبي اسرائيل المبعوثين بعده موسى فانه لم يوح اليهم أحكام بل أمر بالعمل  
 بأحكام التوراة أما زبور داود فكان مجرد قصص ومواعظ لا أحكاماً وأجيب بان المراد بإحياء الاحكام  
 ما يشمل احياء العمل بها فيدخل من ذكر لانه أوحى اليهم العمل بما في التوراة (قوله فهو نبي) أي فقط  
 والا فالرسول نبي أيضاً (قوله فما يجب الخ) هذه الفاء تسمى فاء النصيحة لافصاحها أي دلالتها على شرط  
 مقدر تقديره ان أردت معرفة ما يجب فما يجب الخ والمراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء بخلاف الوجوب  
 المتقدم في قوله ويجب على كل مكاف شرعاً الخ فان المراد به ما يشاب على فعله أي اعتقاده ويعاقب على تركه  
 والمراد عدم قبول الانتفاء عقلاً أو شرعاً أي بالدليل العقلي أو الشرعي وكذا يقال في الاستحالة الآتية فان

انصف بالرفعة التي  
 لا تأمل وتنزه عملاً  
 يليق به ومعنى عز انفر  
 بصفة الجلال أو غلب  
 لانه قاهر لجميع الاشياء  
 وقوله وكذا يجب عليه  
 أن يعرف مثل ذلك في  
 حتى الرسل عليهم  
 الصلاة والسلام أي  
 ما يجب في حقهم وما  
 يستحقون وما يجوز  
 والرسول هو الذي  
 أوحى الله اليه الاحكام  
 وأمره بتبليغها فان  
 لم يؤمر بالتبليغ فهو  
 نبي  
 ص (فما يجب لولانا  
 جل وعز عشرون  
 صفة وهي الوجود)

المراد به عدم قبول الثبوت عقلاً أو شرعاً فالمراد بالواجب والمستحيل في كلامه ما هو أهم من العقليين  
والشرعيين بدليل ماسيساً في البراهين فإنه بين بعض العقائد بالعقل وبعضها بالنقل بخلاف الواجب  
والمستحيل اللذين تعرض لهما سابقاً بقوله فالواجب بالاعتقاد لا يتصور الخ فإن المراد بهما الواجب والمستحيل  
العقليين فقط فإن قامت ظاهر قوله سابقاً ويوجب على كل مكلف أن يعرف ما يجب الخ أن الواجب معرفة جميع  
الواجبات والمستحيلات لأن ما من صبيح العموم وإتيانه هنا عن النسيضية ظاهر في أنه لم يبين جميع ما يجب بل  
بعضه وهو العشرون فيقتضي أن المكلف مطالب بزيادة عما ليس كذلك والجواب أن كلامه سابقاً باعتبار  
كلماته تعالى مطلقاً فيوجب علينا أن نعتقد أن له تعالى صفات أي كمالاً لانتهائية لها في نفس الأمر إلا أن  
بعضها كغنايه تفصيلاً لقيام الدليل عليه كذلك وهو ما ذكره هنا بعضها كغنايه إجمالاً فقوله ويجب على  
كل مكلف أن يعرف أي تفصيلاً في التفصيل وإجمالاً في الإجمالي وقوله فما يجب معناها أن أردت معرفة ما يجب  
تفصيلاً فبعض الواجب المتقسم وهو الواجب مطلقاً عشرون وهي الواجبة تفصيلاً ولا يرد الاشكال الأول كانت  
العشرون بعض الواجب تفصيلاً وليس كذلك بل هي الواجبة تفصيلاً وذلك بعد الواجب مطلقاً (قوله من  
بمعنى بعض) فيه نظر اذ لو كانت بمعنى بعض لسكانت اسماً فكان الأولى أن يقول من للتبعية وقوله أي من  
بعض كان الأولى حذف من فيقول أي وبعض لما يلزم على كلامه من الجسع بين التفسير والتفسير (قوله لأن  
صفات مولانا) تحليل لجعل من بمعنى بعض (قوله لا تنحصر في هذه العشرين) أي لا تختص بها وعدم الحصر  
في العشرين صادق بالزيادة عليها مع النهاية وبالزيادة مع عدم النهاية فقوله اذ كماله تحليل لعدم الإحصار بما  
هو أخص منه لقصوره على الصورة الثانية لكنه لما كانت هي المقصودة اقتصر عليها في التحليل (قوله لانتهائية  
لها) أي في نفس الأمر وثبوت لانتهائية له ليس ممنوعاً عقلاً بالنسبة للقديم سواء كان في الصفات الوجودية  
أو غيرها أما بالنسبة للأحداث فإن كان بمعنى لأوله ولا آخر فمستحيل وإن كان بمعنى أنه أول ولا آخر له فجاز  
كنعيم الجنان فإنه لا يتناهى بمعنى أنه لا ينقطع أبداً حتى لا يتجدد بعدها شيء وأما كل ما وجد منها في الماضي إلى  
زمن الحال فهو متناه له مبدأً ومنتهى فصفاته تعالى لانتهائية لها في نفس الأمر وقوله كل ما دخل في الوجود فهو  
متناه مخصوص بالأحداث ومع كونها غير متناهية يعلمها الله تفصيلاً وما يترأى من التناهي فهو بحسب عقولنا  
القاصرة فإن هناك أموراً يجب تسليمها وإن لم نسمعها عقولنا ككرامات الأولياء فانها موجودة في نفس الأمر  
ويجب تسليمها وإن كانت العقول لا تنسج ذلك (قوله ولم يكفنا الله) أي تفصيلاً لا معرفة أي التصديق وقوله  
مانصب عليه دليل أي تفصيلاً عقلياً كان أو نقلياً وقوله وتفضل علينا بإسقاط التكليف أي تفصيلاً وأشار  
بقوله وتفضل إلى أنه يجوز لزولي أن يكفنا بها تفصيلاً مع كونها غير متناهية خلافاً للعترة القائلة بغير التكليف  
بما لا يطاق في ذلك إشارة إلى رد مذاهبهم وأما أهل السنة فمهورهم على جواز ذلك التكليف وإن لم يقع في  
غير العقائد أما فيما فوقه على القول بأن النظر واجب على كل أحد وإن لم يكن فيه أهلية لفهمه وإنما سقطت  
المواخذة به تفضلاً منه تعالى والخلاف بينهم إنما هو في الوقوع فبعضهم أثبتوه وبعضهم نفاه وتفصيل ذلك يعلم  
من شرح المحلى على جمع الجوامع (قوله والعشرون صفة هي الوجود) الصفة والوصف والذات عند الحاجة  
بمعنى واحد وهو التابع للخصوص وأما عند المتكلمين فقد يطلق الوصف بمعنى الصفة وقد يفرق بينهما بأن  
الصفة ما قام بالوصف والوصف ما قام بالوصف اذ هو الإخبار بقيام الصفة فهو صفة الوصف وهي صفة  
الموصوف وأما قدم الوجود لانه كالأصل بالنسبة إلى باقي الصفات اذ الحكم بما يجب له تعالى وما يستحيل وما يجوز  
كالترفع عليه لتقديمه عليها يشبه تقديم التصور على التصديق واتفق جميع الملل مؤمنين وكافرين على وجوب  
وجود الصانع ولا عبرة بقول جماعة من جهلة الفلاسفة أن حدوث العالم أمر اتفاقي بغير فاعل لأنه يندبهي  
البطالان ولذا لما ألف ابن القيم ما نهج بعرفي علم التوحيد وزفها السلطان وشي العالماء هم أسألتهم أمراً

(ش) من بمعنى بعض  
فهو للتبعية أي  
من بعض ما يجب لأن  
صفات مولانا جل وعز  
الواجبة لانه تنحصر في  
هذه العشرين اذ  
كلماته لانتهائية لها ولم  
يكفنا الله الا بمعرفة  
مانصب لنا عليه دليل  
وهي هذه العشرين  
وتفضل علينا بإسقاط  
التكليف بما ينصب  
لنا عليه دليل أي  
الوجود وقوله  
والعشرون صفة هي  
الوجود إلى آخر ما ذكر

وهي لا تعرفه فاجبرها فقالت أفي الله شك فقال لا لكن ربما نظر أشبهه فتدفع بهذه الكتب فقالت كل من جادل في الله خرف عينه بالصبي وقوله إلى آخر ما ذكر جواب عما يقال الوجود ليس هو العشر من فلا يصح الاخبار وحاصل الجواب أن الخبر ليس الوجود فقط بل هو وما عطف عليه فيلا حظ في مثل ذلك عطف تلك الاشياء وجعلها شيئاً واحداً قبل الاخبار بها فكل واحد منها لا يحل له من الاعراب بل الاعراب للجمع مع والحكم به على كل واحد من باب الحكم على الجزء بحكم الكل (قوله والوجود صفة) هذا تعريف له بناء على القول الضعيف وهو قول الرازي القائل بأن الوجود غير الموجود وقوله ثبوتية أي لها ثبوت أي تحقق في الخارج عن الذهن لا تصف بالوجود أي خارجاً بحيث يمكن رؤيتها بالبصر كاللعاني ولا بالعدم أي بحيث تكون أمراً عدمياً كالقدم والبقاء أدلوا تصف بالاول لسكانت موجودة ووجودها متصف أيضاً بالوجود وهكذا فيزم التسلسل ولوا تصفت بالثاني لازم أن الشيء الموصوف بالوجود تصف بالعدم أيضاً وذلك تناقض فثبت أنها واسطة بين الوجود والعدم بناء على القول بآثار الواسطة وسيأتي الكلام عليه (واعلم) أن التعريف المذكور شامل للمعنوية فهو من التعريف بالاعتماد وقد أجاز المتقدمون من المناطقة وفي بعض النسخ نفسية وهو غير ظاهر لأنه إنما يجري على القول المعتمد القائل بأن الوجود عين الموجود مع أن هذا التعريف مبنى على مقابلة كماله (قوله لأنها من جملة الاحوال) علة لقوله لا توصف بالوجود الخ وقوله عند القائل بها أي وهو ضعيف والحق لا حال أي لا واسطة بين الوجود والعدم فالوجود ليس حالاً بل هو عين الموجود وليس هناك صفات ثابتة في الخارج جزاً لأدلة على المعاني تسمى حالاً ومعنوية بل المعنوية عبارة عن قيام المعاني بالذات وذلك القيام أمر اعتباري لا ثبوت له إلا في الذهن فن أثبت الاحوال يقول قام بالذات صفتان العلم مثلاً وكونه عالماً من نفاها يقول لم يقيم بها الا صفة واحدة فقط وهي العلم مثلاً وأما الكون عالماً فليس صفة زائدة بل هو أمر اعتباري وهو قيام العلم بالذات وأما ما اشتهر من أن نافي المعنوية كافر فالمراد به نافيها مع اثبات اضدادها كان ينفي كونه قادراً أو ثبت كونه عاجزاً أو ينفي كونه عالماً أو ثبت كونه جاهلاً وهكذا نافي ثبوتها في الخارج وزادتها على المعاني لأن هذا هو الحق كما سيأتي وهذا كقولهم نافي المعاني كافر فالمراد به نافيها مع اثبات اضدادها كان ينفي القدرة أو ثبت العجز وهكذا لأن نافي ثبوتها في الخارج وزادتها على الذات فإن المعتزلة ينفونها ويثبتون المعنوية مع أنهم لا يكفرون (واعلم) أن الأمر الاعتباري يطلق على ما اعتبره المعتبر وفرضه القارض مع كونه ليس له تحقق في نفسه كعجز من زئبق وهذا ليس مرادها وإنما يطلق على ما له تحقق في نفسه بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فإرض لكن لا ثبوت له في الخارج بل في الذهن كالأمر وهو المراد هنا والفرق بين الاحوال على القول بها وبين الامور الاعتبارية بهذا المعنى أن الاولى ثبوتها خارجي أيضاً بخلاف الثانية فذهني ولذا كانت الاولى من متعلقات القدرة دون الثانية وكل منهما صفة ثبوتية لا يمكن رؤيتها لعدم ارتقاها إلى درجة الوجود وإن كان ثبوت الثانية أنزل من ثبوت الاولى بخلاف الصفة الوجودية كالقدرة فإنها يمكن رؤيتها لولا المانع ولذا تسميهم يقولون إن مصحح الرؤية هو الوجود (قوله وهي الحال الخ) بعد أن عرفها بالتعريف الاعم شرع يعرفها بالتعريف الخاص فقال وهي الحال الخ وهذا تعريف لا وجود مطلقاً أي سواء كان قدماً أو لاحقاً لا يقال هما حقيقتان مختلفتان فلا يمكن اجتماعهما في تعريف واحد لا نأقول هذا التعريف رسم بالعرضيات لا بد من تحقيق بالذاتيات والمنع إنما هو في الحد الذي في الرسم فإن قلت ان قوله الواجب للذات ظاهر في الوجود القديم وهو وجود المولى لا في وجوده لأنه يقبل الانتفاء فكيف يجعل التعريف شاملاً لما قلت ليس المراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء حتى يرد ما ذكر بل المراد به عدم الانفكاك فعني الواجبة للذات الثابتة لها ثبوت لا ينفك عنها وذلك لا ينافي قبول الانتفاء لأن وجوب شيء لا يستلزم سلب القدم السابق عليه فوجودنا وإن كان يقبل الانتفاء لكنه لا ينفك عن الذات والمراد بالذات ما يشمل

والوجود صفة ثبوتية  
لا توصف بالوجود ولا  
بالعدم لأنها من جملة  
الاحوال عند القائل  
بها وهي الحال الواجب  
للذات



ما قام بنفسه وما قام بغيره لا مقام بنفسه فقط ألا ترى أن البياض والسودامثلان يتصفان بالوجود وإن اللونية  
صفة نفسية لم يسمع أنهم معا رضاً قائمان بغيرهما (قوله مادامت الذات) ما مصدرية ظرفية متعلقة بالواجب  
أي الواجب مدة دوام الذات وإنما كانت مصدرية لتأويلها مع ما ابتدئنا به بمصدر و ظرفية لأنها بهذا المصدر عن  
الظرف نيابة المضاف اليه عن المضاف إذ صرح المصدر ينوب عن الظرف في إعرابه والدلالة عليه فكأنما أول  
به كما هنا فإن تقديره دوام الذات وهذا المصدر نائب عن الظرف أعني مدة فهو من باب حذف المضاف وإقامة  
المضاف اليه مقامه ودوام ثابته لا خبر لها وأظهر في محل الإضمار ولم يقل مادامت لدفع توهم عود الضمير على الحال  
وهو فاسد فإن قلت أي فائدة تلي زيادة هذا القيد أعني قوله مادامت الذات مع أن التعريف بدونه صحيح قلت  
فائدة التنبيه على أن الذات مازمة للوجود في تحقق الذات تحقق وجودها لأن الأمر النفسي لا يتخلف  
عما هو نفسي له ولذا يقال ما بالذات لا يتخلف فزاد ذلك القيد لإفادة اللزوم لا يقال هو مستفاد من قوله الواجبة  
للذات لا تقدم من أن معناه الثابتة لها نسبو لا ينفك عنها لانا نقول هو أظهر في إفادة ما ذكر وهذا كله أن  
يجز بنا على إخراج المعنوية بقولنا غير معاملة كما صنع الشارح فإن جرينا على ما سألنا من إخراجها بمادامت  
الذات كان هو المحتاج إليه دون قوله غير معاملة بعلة وقوله غير بالنصب حال من الحال على مذهب من يرى محجى  
الحال من الخبر فإن الخلاف ثابت فيه كجسيته من المبتدأ أو من ضمير الواجب ولا يصح أن يكون خبراً لدام  
بناء على أنها ناقصة لأن الذات لا تعمل قال بعضهم وكذا لا يصح أن يكون بالرفع صفة للحال لأن لفظها معرفة  
وغير نكرة وفيه نظر لأن لفظ الحال وإن كان معرفة لكنه نكرة معنى فيصح أن يكون غير صفة (قوله)  
فاخرج بالحال الخ جعل المعاني والسلبية غير حال مجرد اصطلاح ولا مشاحة فيه وقوله أخرج الأحوال المعنوية  
لا حاجة إلى إخراجها بذلك لأنها خارجة بقوله مادامت الذات فإن معناه أن الوجود هو الحال الواجب للذات  
بقيد دوام الذات فخرج ما لم يدم بدوام الذات كالمعنوية فإن دوامها بدوام معانيها لا بدوام الذات فهي ثابتة  
للذات مادامت الذات وحينئذ فالقيد المذكور لبيان الواقع لا للاحتراز لئلا كان أصح في الإخراج بما  
قبله أحال الشارح الإخراج عليه وقيل إن قوله مادامت الذات خرج به المعنوية الحادثة وغير معاملة بعلة خرج  
به المعنوية القديمة وفيه بعد وهذا وأورد على التعريف المذكور أن الوجود كالمعنوية في كونه معللاً فأن معناه  
ثبوت الشيء أي حصوله في الاعيان على القول بأنه حال فلا بد من صفة تقتضي ذلك الحصول وأجيب بأنه لا  
يجوز تعليل الحصول المذكور بصفة قائمة به لأن اتصافه بها يسبق بحصوله في نفسه إذ حصول الشيء في نفسه  
سابق على حصول غيره له فلو كان حصول غيره له علة لحصوله لزم الدور (قوله أي تلزمها) أشار به إلى أن  
المراد بالتعليل التلازم لا التأثير إذ المعاني ليست مؤثرة في المعنوية فإن اعتقاد ذلك كفر وكذا كل موضع  
أطلق فيه التعليل عند أهل السنة فالمراد به ما ذكر (قوله كقادر) الأولى ككونه قادراً إذ قادر اسم من  
أسمائه تعالى لصفة وكذا يقال فيما بعده (قوله فأنه معلل بقيام القدرة) فيه تسمح إذ العلة هي القدرة  
لقيامها لأنه أمر اعتباري فكان الأولى حذفه وكذا يقال فيما بعده لأن يقال أنه من إضافة الصفة باعتبار  
التأويل إلى الموصوف والأصل بالقدرة القيام أي القائمة وإنما ارتكب ذلك التسميح لأن مجرد القدرة مثلاً  
بدون اعتبار قيامها بالموصوف لا يستلزم السكون قادراً مثلاً ولذا تسميهم كثيراً يقولون يلزم من قيام القدرة  
بمحل كون المحل قادراً وهكذا (قوله واختلاف الخ) كالاستدراك على ما قبله كأنه قال ما تقدم مما يقتضي أن  
الوجود غير الموجود ليس متفقا عليه لأنه قد اختلف الخ (قوله هل هو نفس ذات الموجود الخ) وعليه فالوجود  
مشترك اشتراكاً لفظياً كلفظ عسین ونحوها من المشتركات اللفظية الموضوعات لكل من معانيها على حدته  
فليس هناك وجود مطلق ووجود خاص هو فرد له بل ليس هناك الاحقائق مختلفة يطلق على كل واحد منها  
لفظاً لوجود على سبيل الاشتراك اللفظي بخلافه على القول الآتي فأنه مشترك اشتراكاً معنويًا كإنسان فهو

مادامت الذات غير  
معاملة بعلة فخرج  
بالحال المعاني والسلبية  
وقوله غير معاملة بعلة  
أخرج الأحوال المعنوية  
لأنها تعمل بالمعاني أي  
تلزمها كقادر فأنه معلل  
بقيام القدرة بالذات  
وكذا امر يدعمل بقيام  
الإرادة إلى آخرها  
واختلاف في الوجود  
هل هو نفس ذات  
الموجود

متواطئ بين أفرادها لا شك كاليضا لعدم اختلاف الافراد وقد استدلل على هذا عن كون الوجود عين الموجود بجميع منها انه لو كان زائدا لم يخل اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا لزم التسلسل لان وجوده يتصف بوجود ايضا وهكذا فيلزم ما ذكر وان كان معدوما لزم اتصاف الشيء وهو الوجود بنقيضه وهو العدم وذلك محال ورد بان الممتنع اتصاف الشيء بعين النقيض كان يقال الوجود عاسم او الموجود معدوم اما اتصافه بنقيضه على وجه النسبة كان يقال الوجود عديمي او الاشتقاق كان يقال الوجود معدوم فلا يمتنع وما هنا من هذا القبيل لا نأخذ قلنا الوجود معدوم أي لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من ذلك ان الذات المتصفة بالوجود معدومة لان العدم قائم بوجهها وهو الوجود لا بما هو نظير ذلك السواد قائم بالجسم ونقيض الجسم لا جسم والسواد فرد من أفرادها لان كل صفة قائمة بشيء فرد من أفراد نقيضه فالجسم متصف بالسواد ومن أوصاف السواد انه لا جسم فقد اتصف بعدم الجسمية ولا يلزم منه أن الجسم معدوم لان المتصف بالعدم انما هو القائم به لا هو فيصدق أن الجسم ذولا لجسم وكذا ما نحن فيه فان العدم وصف للوجود القائم بالذات فهو وصف للقائم بها ولا يلزم من ذلك أن تكون متصفة به بل هي متصفة بذى لا وجود ولا وجود فيه ومنها ما ذكره الاشعري وهو انه لو كان الوجود زائدا على الماهية عارضها كانت الماهية من حيث هي غير موجودة أي كانت في مرتبة معروضة للوجود أي صالحة خالية عنه فكانت معدومة لاستحالة ارتفاع النقيضين فيلزم اتصاف المعدوم بالوجود وهو تناقض ورد بان الممكن هو ما لا تقتضي ذاته أن يكون موجودا او معدوما فلما كان صالحا لان يتوارد عليه الوجود والعدم على سبيل البديل كان في نفسه عاريا عنهما بمعنى ان ماهيته في حد ذاتها وهي مرتبة معروضة لهما للوجود والعدم خالية عنهما غير موصوفة بواحد منهما فقوله فكانت معدومة فيلزم الخ في حيز المنع ومع هذا فافق مذهب اليه من ان الوجود عين الموجود انه لا حال ثم ان أكثر الشيوخ أخذ بظاهر كلامه في الدليل المذكور فاقى هذه العبارة على ظاهره فقال معنى كون الوجود عين الموجود انهما متحدان مفهومهما وصادقا والمحققون أولوها فأولها السعد بقوله معناها ان الوجود ليس له تحقق في الخارج زائد على تحقق الذات بل هو أمر اعتباري فليس للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر بحيث يكون هناك شيان متحققان خارجا كالجسم والبياض وهذا لا ينافي كونه أمرا اعتباريا يلاحظ في الذهن زيادة على ملاحظة الذات كما كان الحادث فان الامكان أمر اعتباري يلاحظ في الذهن زيادة على ملاحظة الحادث كما مر (قوله فلا يكون صفة) أي لان الصفة اسم لا مرزا زائد على الموصوف وهذا ليس كذلك على ما سيأتي (قوله) وهو مذهب الشيخ أبي الحسن واسمه على منسوب الى أبي موسى الاشعري الصحابي والماتريدي اسمه محمد (قوله) وقد تسامح الشيخ الخ) هذا جواب عما يقال اذا كان مذهب الاشعري ان الوجود عين الموجود فكيف يعده المصنف التابع له من الصفات وحاصله انه تسامح أي تجوز بان أطلق اللفظ على غير ما وضع له لعلاقة المشابهة من حيث الوصف في اللفظ فهو استعارة ممرجة وليس في ذلك جمع بين الطرفين كما توهمه بعضهم لانهم لم يجتمعوا في جملة واحدة على وجه ينبي عن التشبيه وقوله ووجه التسامح أي وعلاقة المجاز وحاصله ان الوجود يكون وصفا في اللفظ كما يقال الله عالم يقال الله موجود فلما حصلت المشابهة بينهما من هذا الحيثية صح إطلاق الصفة عليه وان كان في المعنى ليس أمرا زائدا على هذا فيكون إطلاقها عليه وعلى سائر الصفات من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وهذا كله ان جري نادى عدم التأويل في عبارة الشيخ السابقة فان جريا على ما هو الحق من تأويلها فلا تسامح لان الوجود حينئذ يكون أمرا اعتباريا وهو زائد على الذات في التعقل فإطلاق الصفة عليه حقيقة لا مجاز لأن الصفة كما سيأتي تنطبق على الأمر الوجودي وتنطبق على ما ليس بذات الشامل للوجودي وغيره ومن ثم اعترض السكتاني على قوله فتصفها بالوجود لفظا بقوله ظاهره ان هذا إطلاق حده اللفظ لا يتعدى الى المعنى أصلا والمعنى عليه ذات مولانا يطلق عليها لفظ

فلا يكون صفة على  
هذا القول وهذا  
مذهب الشيخ أبي  
الحسن الاشعري وقد  
تسامح الشيخ في عده  
صفة لان الصفة زائدة  
على الذات لا نفس  
الذات ووجه التسامح  
انك تقول ذات الله  
موجودة فتصفها  
بالوجود لفظا وقيل هو

الوجود أو نكوه هذا وليس كذلك إذ لا خفاء في أن ثبوت الوجود لله تعالى حكيم تصديق برهن عليه السكامون في كتبهم وأنبتوا صحتة بحديث العالم وامكانه وذلك يؤذن بأنه عندهم إسناد معنوي وذلك يحصل بجعله أمرا اعتباريا انتهى بإيضاح (قوله زائد على الذات) أي صفة ثابتة في الخارج لم تصل إلى درجة الوجود بل هي واسطة بينه وبين العدم كالمعنوية فهي من جهة الاحوال عند القائل بها وقد استدلوا على ذلك بحجج منها أن ذاته غير معاملة لنا ووجوده معلوم لنا ينتج من الشكل الثاني ذاته غير وجوده وفيه نظر لأن وجوده معلوم لنا من حيث الوصف فقط وهو أن ذلك الوجود لا يسميه عدم ولا يلحقه عدم وأما حقيقة فغير معاملة لنا فهو لهم وجوده معلوم لنا دون ذاته في حين المنع وقالت الفلاسفة الوجود غير الموجود في الحادث عينه في القديم لأنه تعالى واجب الوجود وهو لا يكون عندهم إلا واحدا من كل وجه فلو زاد وجوده لتكثر لأن الموصوف عندهم يتكثر بتكثر الصفات وذلك يؤدي إلى التركيب المؤدى إلى الامكان وهو مناف للوجوب ولا يخفى بطلان ما ذهبوا إليه وقالت الكرامية الوجود صفة بمعنى كالمقدرة مثلا ويذنب توجيهه بنحو ما احتج به على القول الثاني الذي هو قول الرازي \* واعلم أن الواجب على المكلف الإيمان بوجوده تعالى ولا يجب عليه اعتقاد كون الوجود عيناً أو غيراً أو بصفاته ولا يجب عليه اعتقاد كونها عين الذات أو غيرها ولا البحث عن كيفيةاتها وتعلقاتها وتعدداتها واتحاداتها فان ذلك لم يأمر به الشرع وسكت عنه الصحابة والتابعون بل نهوا عن الخوض فيه لأنه بحث عن كيفية ما لا تعلم كيفية بالعقل فالاسلم الامساك (قوله والقدم والبقاء) معطوفان على الوجود ثم ان قطع النظر عن العامل أعني فما يجب كان عطفه ما عليه من عطف المغاير لأنه صفة نفسية وهما صفتان سلبيتان نعم ان اعتبرانه حينئذ يتحقق في القديم والحادث وهما لا يتحققان إلا في قديم صح أن يكون من عطف الخاص على العام وكذا ان قلنا ان الصفات الثلاثة نفسية أو سلبية إذ الوجود على الاول حال واجبه تعالى أزلاً وأبداً والقدم حال واجبه تعالى أزلاً فقط والبقاء حال واجبه تعالى أبداً فقط وعلى الثاني الوجود سلب العدم مطلقاً سابقاً كان أو لاحقاً ومستمر أو أقدم سلب العدم السابق والبقاء سلب العدم اللاحق وان نظر للعامل المذكور كان من عطف اللازم على المزموم لأن الوجود من حيث وصفه بالوجوب يلزمه القدم والبقاء إذ كل من وجب وجوده وجب قدمه وبقاؤه وعطفه على القدم حينئذ كذلك إذ كل من ثبت له القدم استحال عليه العدم (قوله في حقه تعالى) احتراز به عن القدم في حق الحوادث كما في قولهم هذا بناء قديم فانه عبارة عن طول مدة وجوده وان كان مسبوقاً بالعدم وضبط طول المدة بسنة فإذا قال كل من كان قديماً من عبدي فهو سر عتيق من له عنده سنة ثم انه في اصطلاح المتكلمين حقيقة في قدم المولى تبارك وتعالى مجاز في حق الحوادث وفي اصطلاح اللغويين بالعكس والصحيح أنه يجوز إطلاق القديم عليه تعالى فيقال هو جل وعز قديم لثبوت ذلك بالاجماع وورد في بعض الروايات بدل الاول ومتى ورد اسم في كتاب أو سنة ولو كانت السنة خبر آحاد جاز إطلاقه عليه تعالى اتفاقاً وان أوهم نقضاً فان لم يرد فيه ما فان أوهم نقضاً امتنع اتفاقاً ولا ففيه خلاف أجازة المعتزلة والقاضي من أهل السنة ومنعه بقية أهل السنة وهو الصحيح وتوقف امام الحرمين وفصل الغزالي فجوز الصفة وهي مادلت على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما دل على نفس الذات وحدها ومع الصفة وسيأتي التنبيه على هذا بأوضح من هذه العبارة (قوله عبارة) أي معبر به وظاهره أن الواجب له تعالى لفظ قدم وليس كذلك الآن يقال في كلامه حذف والتقدير مدلول عبارة وذلك المدلول هو نفي العدم الخ ولو حذف عبارة وقال القديم نفي العدم الخ لكان أولى وكذا يقال فيما يأتي (قوله عن نفي العدم) النفي في العبارات المذكورة المراد به الاتقاء لاحقيقته الذي هو فعل الفاعل والاتقاء المذكور بمعنى العدم فيصير معنى التعريف الاول القديم هو عدم العدم السابق الخ ولا خفاء ان عدم العدم اما وجود أو ثبوت فيرد عليه حينئذ أمر ان الاول صدقه على الوجود الازلي فيقتضي كونه صفة سلبية وليس كذلك والثاني كون القدم ليس صفة سلبية لان العبرة في الوجود

زائد على الذات فلا  
تسامح في عده صفة  
على هذا القول  
(ص) والقدم والبقاء  
(ش) القدم في حقه تعالى  
عبارة عن نفي العدم

والعدمى بالمعنى لا بالنظر وإنما ذهب بعضهم إلى أنه صفة ثبوتية وعرفه بهذا النضرين وجعله مقابلا للقول بأنه صفة سلبية والقول بأنه صفة نفسية (قوله السابق للوجود الخ) اعترض على التعارض في الثلاثة حيث اعتبر الوجود فيها بأمر بن الأول أنها لا تشمل قدم الاحوال على القول به الذي سلكه المصنف حيث عدها من جهة الصفات الواجبة له تعالى لأنها ثابتة لا موجودة فالقدم بالنسبة لها عبارة عن نفي العدم السابق للثبوت وهكذا وأجيب بأنه أطلق الوجود وأراد الثبوت من باب إطلاق الخاص وإرادة العام لكنه مجاز يقتضي قرينة ولا قرينة هنا الآن يقال القرينة حالية والاحسن أن يجاب بان المراد بالوجود الوجود في نفس الامر والاحوال على القول به اتصف بانها موجودة في نفس الامر أي في نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فإرض وان لم يكن لها وجود في الاعدان لان الوجود في نفس الامر أهم من الوجود في الاعدان اذ هو عبارة عن تحقق الشيء في نفسه بقطع النظر عما ذكر أو بان التعارض في المذهب كونه مبنية على الصحيح من نفي الاحوال الثاني أن أوصافه تعالى التنزيهية كالقدم وما بعده من السوابب يجب القدم طاعة فلا يصح سلبه عنها في الازل ولا في الازال ومع ذلك لا تشملها تلك التعارض في عدم وجودها الآن يجاب بما تقدم من أن المراد بالوجود الوجود في نفس الامر والسوابب موجودة في نفس الامر بالمعنى المتقدم لا يقال لو يجب لها القدم للزم التسلسل لان قدمها يتصف أيضا بقدم وذلك القدم بقدم آخر وهكذا فيلزم ما ذكرنا لا نقول التسلسل لا يضر في الامور الوجودية لافي العدميات كما هنا ولا في الامور الاعتبارية وهذا كله ان قننا بترادف القديم والازلي وان كلامهم ما معناه مالا ابتداء لوجوده وهو التحقيق كما قاله الامام الفهرى المعروف بابن التماساني وهو محمد بن محمد بن علي بن شرف الدين التماساني شافعي المذهب مصري الدار أحد تلامذة المقرحات في حدود خمسين وستة امان قننا بتغايرهما وان القديم موجود لا ابتداء لوجوده والازلي مالا ابتداء لوجوده أهم من أن يكون موجودا أو معدوما فلا يراد شيء من ذلك لان صفات السوابب لا تتصف بالقدم لعدم وجودها وانما تتصف بالازلية (قوله عن نفي الأولية) أي عن عدم الأولية فهنا التعارض يظهر في أن القدم سلبية وكذا ما بعده والأولية تطلق بمعنى الابتداء ويقابلها الأخيرة بمعنى الانقضاء وتطلق بمعنى السبق على الاشياء ويقابلها الأخيرة بمعنى البقاء بعد فناء الخلق والمناسب هنا الاول وقوله للوجود فيه ما تقدم واللام للتعديدية متعلقة بالأولية بخلافها فيها قبلها فانها بمعنى على متعلقة بالسابق وقوله أو عن نفي اقتراح الوجود أي كونه مفتوحا وهذا التعارض يقرب من سابقه كما مر (قوله كلها بمعنى واحد) فيه نظر لانه ان أراد متحدة مفهوما فممنوع لما علمت من أن القدم على الاول أمر ثبوتي وعلى الآخر سلبى أو ماصداق كذلك لان ماصدقات الثبوتى أي جزئياته أمور ثبوتية ماصدقات العدمى أمور عدمية الآن يقال مراده أنها تنزل في نفس الامر الى شيء واحد وهو عدم الاولية للوجود أو مراده ان أوائلها بمعنى وان اختلفت متعلقها الذي بعدها (قوله والبقاء الخ) في كلامه حذف يدل عليه ما قبله أي في حقه تعالى وهل يقال وأما في حق الحوادث فهو ما بقى له سنة أو لا يقال لم يرد في ذلك نص ويمكن القياس وقوله عبارة عن نفي العدم الخ يعلم مما مر عدم اتحاد هذين التعارضين مفهوم ما ماصداق في كلامه حذف أيضا يدل عليه ما تقدم والتقدير وهما بمعنى واحد وفيه ما مر ولم يأت بتعريف يقابل التعريف الثاني للقدم بأن يقول أو عن نفي الآخرة للوجود ولعله تركه للمقايضة أو نظرا لكون الآخر ينفي القدم بمعنى واحد كما مر فاقصر في مقابلتهما على شيء واحد وقد علم مما تقدم ان كلام من القدم والبقاء صفتان سلبيتان وهو الحق وقيل انهما نفسيتان لان كلا منهما عبارة عن الوجود المستمر في الماضي والمستقبل والوجود نفسى كما مر وقيل انهما صفتان موجودتان يقومان بالذات كالعلم والقدرة وقيل القدم سلبى والبقاء وجودى ويعلم رده هذه الاقوال من شرح المصنف (قوله ومخالفته تعالى الخ) عطفه على الصفات الثلاثة قبله من عطف اللازم على الملازم وماد من وجبت له تلك الصفات لزم أن يكون مخالفا للاحداث وانما أتى بالضمير العائد لولا ناعز وجل في هذه

السابق للوجود وان  
شئت قلت أو عن نفي  
الأولية للوجود أو عن  
نفي افتتاح الوجود  
كلها بمعنى واحد والبقاء  
عبارة عن نفي العدم  
اللاحق للوجود أو عن  
نفي انتهاء الوجود  
(ص) ومخالفته تعالى

الصفة والتي بعدها للتفنن أو لان المخالفة والقيام بالنفس لما كان يصح اتصاف الحادث بهما فيقال زيد محدث  
لعمر وفي كذا وقام بنفسه أي لا يحتاج إلى غيره في أمور معاشه أي به التخصيص على ان المراد المخالفة  
والقيام بالنفس المناسبان له تعالى ولما أتى بالضمير العائله جل وعز ناسب ان يأتي بكامة تعالى الدالة على  
التنزيه لان الاولى للعبد ذكر التنزيه متى ذكره تعالى أو أتى بها للدلالة على المجسمة في هذه وعلى الجهورية  
وعلى النصارى في التي بعدها ولم يكترث بقول التنزيه حتى يأتي بها في الوحدانية لوضوح بطلانه كل الانصاح  
وأل في بقية الصفات اما خلت عن الضمير على مذهب الكوفيين أو للعهد بما بعده كل مؤمن فالوجود مثلا  
معناه الوجود المعهود لكل مؤمن وهو المتعلق به تعالى وهكذا (قوله للحوادث) انما يقبل للممكنات  
وان كان أعم لان الحوادث هي التي يتوهم المماثلة بينها وبينه تعالى لمشاركته في الوجود والمماثلة لا تتوهم  
الا بين الشئين المشتركين في الوصف فيحتاج لدفع ذلك التوهم بذكر المخالفة ولذا لم يذكرها المصنف  
الابعد الحكم بالوجود وجعله من صفاته تعالى حتى يوجد ذلك التوهم فيحتاج لدفعه بما ذكر ولم يقل  
للعوالم بالجح لان الحوادث أوضح ولشموها الموجودات خارجا والموجودات ذهنا كالخواطر النفسانية  
فانها حادثة أي متجددة بعد عدم بخلاف العوالم فانها اسم لاسوى الله تعالى من الموجودات في الخارج اما  
خارج الاعيان كالاجرام والاعراض وأخرج الاذهان كالجردات عن الجرمية والعرضية بناء على قول  
الفلاسفة المثلثين هذا القسم من العالم وجعلوا منه الملائكة والارواح ومذهب أهل السنة انها أجسام  
لطيفة نورانية والله تعالى كما هو مخالف لذلك مخالف للموجودات في الدهن فقط كالخواطر المذكورة فلذا  
قال أبو اسحق الاسفراينى أجمع أهل الحق أن جميع ما قيل في التوحيد في كائنين احدهما اعتقاد أن كل  
ما يتصور في الاوهام أي من الحوادث وصفاته باقائه تعالى بخلافه لان الذي يتصور في الاوهام مخلوق له  
تعالى ثانيهما اعتقاد ان ذاته تعالى ليست مشبهة بذاته ولا خالية عن الصفات وقال بعضهم صحبت أر بعامة  
صوفي وسألهم عن أر بع مسائل فلم يجبن واحدا منهم فاعتصمت لذلك فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم  
فسألني عن حالي فأخبرته بذلك فقال سل مسألتك فقلت له ما حقيقة التوحيد وما حد العقل وما حد التصوف  
وما حقيقة الفقر فقال عليه الصلاة والسلام أما حقيقة التوحيد فهو ما خطر ببالك فهو هالك والله سبحانه  
وتعالى بخلاف ذلك وأما حد العقل فأدناه ترك الدنيا وأعلاه ترك التفكير في ذات الله عز وجل وأما حد  
التصوف فترك الدعاوى وكتبتان المعاني وأما حقيقة الفقر فهو أن لا تملك شيئا ولا يملكك شيء وأنت راض  
عن الله تعالى في الحالتين ولم يقل العالم بفتح الهمزة لئلا يتوهم تصحيفه بالكسر ولا يخفى فساده  
هذا ان قلنا ان المكسور لا يطلق الا عليه تعالى فان قلنا انه يطلق عليه تعالى وعلى الحوادث لعلم الصانع بها  
لم يضر ذلك التصحيح اصحة ارادة المكسور في الجلة (قوله أي لا يماثل شيئا منها) كان الاولى أن يقول كما  
قال المصنف أي لا يماثل شيئا لان المتبادر ان أوصاف المنفى عنه المماثلة أخط وأقص من أوصاف الآخر وان  
كان المعنى واحدا ثم هذه المخالفة تنفي عنه تعالى الجرمية والعرضية ولوازمهما فلو ازم الجرمية أر بعثة  
التركيب والتحيز والحدوث وقبوله للاعراض كالمقادير والجهات والازمنة والقرب والبعد في المسافة  
والمماسية والحركة والسكون والصغر والكبر والطول والقصر ولوازم العرضية أر بعثة أيضا جدونه وعدم  
قيامه بنفسه ووجوب قيامه بغيره وعدمه في الزمان الثاني على القول بانه لا يبق زمانين ولا تنفي عنه كونه  
تعالى صفة قديمة لان الصفة أعم من العرض اذ العرض هو الصفة القائمة بالجزم فلا بد من زيادة  
القيام بالنفس (قوله عبارة عن نفى المماثلة) لا يخفى ما في كلامه من التسميح اذ العبارة اللفظ المعبر به  
فيقتضى أن المخالفة لفظ وليس كذلك بل هي مدلول ذلك اللفظ فكان الاولى أن يقول المخالفة نفى المماثلة  
الح وقد تقدم نظير ذلك (قوله ليست جوما) أي بلا فراغا ولا حاجة لقوله كالأجرام لعلمه بمقابله  
(لا يقال) مقتضى القاعدة وهي أن النفي اذا دخل على كلام مقيد بقيد كان مصبه ذلك القيد أن يكون المنفى

للحوادث (ش) أي  
لا يماثل شيئا منها لافي  
ذاته ولا في صفاته ولا  
في أفعاله والمخالفة  
للحوادث عبارة عن  
نفى المماثلة في الذات  
والصفات والافعال أي  
ذات الله ليست كذات  
شيء من المخلوقات ليست  
جوما كالأجرام

في كلامه هو كالأجرام فيفيد ثبوت الجسمية له تعالى وهو باطل لانا نقول القاعدة أغلبية وقد يكون مصبه كلا  
 من القيد والمقيد كما هنا أي ليست جرمًا ولا كالأجرام وكذا يقال فيما بعد وهذا مع قطع النظر عن الاستثناء  
 عن قوله كالأجرام والافهرو في الحقيقة مصبه المقيد فقط (قوله وصفاته) أي وكل صفة من صفاته فهو من باب  
 الكلية وهي الحكم على كل فرد فردا من باب السكل وهو الحكم على المجموع لاقتضائه أنه من مقابلة المجموع  
 بالمجموع فيصير المعنى ومجموع صفاته ليس كمجموع صفات المخلوقات فيؤهم أن بعضها كبعضها وهو فاسد  
 (قوله مخصوصة) أي تعلق بها التخصيص أي الإيجاد فهو لازم لما قبله والنفي منصب على كل من الأمرين  
 وقوله بل هي قديمة أي ويلزم منه أنها ليست مخصوصة وهو اضربا شقالي عما قبله (قوله وأفعاله) أي  
 مفعولاته وهي تعلقات القدرة التنجيزية كالخلق والرزق والاحياء والامانة وقوله حادثة مكتسبة مصب  
 النفي قوله مكتسبة والأفأفعاله وهي تلك التعلقات حادثة متجددة بعد عدم فهي متصفة بالحادث بالمعنى  
 المجازي وهو التجدد بعد عدم لا الحقيقي الذي هو الوجود بعد عدم فليست مخلوقة لان الخلق لا يتصف به الا  
 الحادث بالمعنى الحقيقي وأما أفعال العباد فهي حادثة مخلوقة لله تعالى مكتسبة لهم أي ليس لهم في أفعالهم الا  
 الكسب وهو مقارنته قدرتهم الحادثة للأفعال أو تعلق قدرتهم الحادثة بها أو ارادتهم لها على الخلاف في تفسير  
 الكسب وذلك الكسب مقارن لتعلق القدرة القديمة بالفعل فاذا سرك الانسان يده تعلق بها قدرتان قدرة  
 العبد على سبيل الكسب وقدرة الله تعالى على سبيل الخلق والكسب بالمعنيين الاولين امر اعتباري لا يتصف  
 بكونه مخلوقا لله تعالى لان الخلق لا يتعلق بالا بالامور الوجودية كما علمت بخلافه بالمعنى الثالث (قوله بل هو  
 الخلق للكائنات) اضربا شقالي أشار به الى أن أفعال العبيد ليست مخلوقة لهم وانما لهم فيها مجرد الكسب  
 والكائنات جمع كائن سواء كان من مكتسبات العبيد أو ليس من مكتسباتهم بل مخلوق لله تعالى وبيان ذلك  
 أن الفعل الصادر من العبد كحركة يده تارة يكون مخلوقا فقط كحركة المرعش وتارة يكون مخلوقا مكتسبا كحركة  
 المختار فانها تعلق بها القدرتان قدرة الله تعالى وقدرة العبد فن حيث تعلق قدرته تعالى بها يقال لها حادثة مخلوقة  
 لا مكتسبة ومن حيث تعلق قدرة العبد بها يقال لها حادثة مكتسبة فكل مكتسب مخلوق ولا عكس ولما كان  
 زهوق روح المقتول ناشئا عن حركة يد القاتل المكسوبة له أو خاد بالقتل وان كانت حركته مخلوقة لله تعالى  
 (قوله بلا واسطة) احذر ان عن فعل العبد فانه بواسطة كالكتابة التي بواسطة القلم فأشار بذلك الى الخافاة بين  
 التاثير الذي هو فعل الله تعالى وبين فعل العبد الذي يقتصر الى الآلة ويحتمل أنه رد على من يقول ان الاسباب  
 العادية تؤثر فيما فارها بقوة أو ردها الله تعالى فيها كالري بواسطة الماء والشبع بواسطة الطعام وغير ذلك وقوله  
 ولا معين يحتمل أنه عطف تفسير على ما قبله ففيه ما سري ويحتمل أنه عطف مغاير ويكون رد على قول الاستاذ  
 أي اسحاق الاسفرايني على ما نقل عنه وان كان بر يثامنه ان فعل العبد كالحركة واقع بمجموع قدرتي الله  
 تعالى والعبد على سبيل الخلق أي تعلق به القدرتان خلقا وإيجادا فهنا الاعتبار وجدله تعالى معين على خلق  
 الفعل وهو العبد ولا شبهة في بطلانه (قوله ليس كمثل شيء) اعترض بأن الكاف بمعنى مثل فيكون مفادا الآية  
 ليس مثل كمثل شيء وهو خلاف المقصود الذي هو نفي مثله تعالى وأيضا الآية تدل حيث تدل على اثبات مثل له تعالى  
 وهو محال وأجيب عن ذلك بأمر من ان الكاف زائدة وانما حكم بز يادتهادون مثل لانها حرف والخر وف  
 كثير اما تارة بخلاف الاسماء ومنها ان المثل يطلق على الذات وعلى الصفات وينبغي أن يكون مستعملا في الآية  
 بالمعنيين معا اما على سبيل الاشتراك بناء على جواز استعمال المشترك في معنييه أو على سبيل الحقيقة والجواز  
 بناء على جواز الجمع بينهما لان المصنف ادعى الله وم في نفي المماثلة واستدل عليه بالآية (لا يقال) الاستدلال عليه  
 بها غير ظاهر بالنسبة للأفعال لعدم شمول المثل لها على هذا التاويل لانا نقول ان من جملة الصفات صفات الفعل  
 لانها اغدا الاشاعة كما مر تعلقات القدرة التنجيزية كالخلق والرزق وانما نخص عليها الشارح في قوله وأفعاله

وصفاته ليست كصفات  
 المخلوقات حادثة  
 مخصوصة بل هي قديمة  
 وأفعاله ليست كأفعال  
 المخلوقات حادثة مكتسبة  
 بل هو الخلق للكائنات  
 بلا واسطة ولا معين  
 ليس كمثل شيء وهو  
 السميع العليم  
 والحوادث هي المخلوقات

ليست كالأفعال المحلوقات الخ سبالعق في المماثلة ومنها أنه من باب الكناية اذ يلزم من نفي مثل المثل نفي المثل لان  
الله تعالى موجود فلو ثبت له مثل لكان تعالى مثالا لذلك المثل فيصافى عليه تعالى أنه مثل مثل وقد نفت الآية مثل  
المثل فيلزم نفيه تعالى وهو باطل لانا قد فرضنا وجوده تعالى واعلم أن الشيء يطلق عليه تعالى لانه يسمى نفسه  
شيئا وقال صاحب بدء الاسالي تسمى الله شيئا كالا شيئا خلافا لمن بالغ في التنزيه من القدماء فامتنع من اطلاقه  
عليه تعالى بل منع اطلاق العالم والصادر وغيرهما عليه أيضا زعمنا منه أنه يوجب اثبات المماثلة وليس  
كذلك لان المماثلة انما تلزم لو كانت المعاني المشتركة بينه تعالى وبين غيره فهما على السواء مع أنه لا تساوى  
بين شئيته تعالى وشئيته غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات وأمتنع من ذلك امتناع الملاحظة من  
اطلاق اسم الموجود عليه تعالى وأما امتناع اطلاق الماهية عليه تعالى فذهب كثير من المتكلمين لاقضائها  
المجانسة ولذا قال أبو منصور الماتريدي لو سألتنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان أردت ما اسمه فهو الله الرحمن  
الرحيم أى مثلا وكذا يقال فيما بعد وان أردت ما صفته فسمي بصير وان أردت ما فعله فخلق المحلوقات ووضع  
كل شئ موضعه وان أردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس قال في شرح المقاصد وما روى أن أبا حنيفة  
رضي الله تعالى عنه كان يقول ان الله تعالى ماهية ليس يعلمها الا هو فليس يصحح اذ لم يوجد في كتبه ولم  
ينقل عن أصحابه العارفين بذهبته ولما كان من يما ذلك قد مماثلة لان المماثلة مفاعلة من الجانبين صخ  
الاستدلال بالآية التي فيها نفي مماثلة الخواثر له على نفي مماثلته تعالى للحوادث المذكور في المتن وقدم فيها  
السلب على الاثبات وان كان في كثير من المواطن العكس تقديم التخليعية على التحلية وأيضا لو قدم  
الاثبات بان قال وهو السميع البصير ثم ذكر النفي بعده أو هم التشبيه بان يكون سمعه تعالى باذن وبصره  
بحدقة فندفع ذلك من أول الأمر وصدور الآية يرد على الجسمة كالهود والجوهرة وعجزها يرد على المعطلة  
النافين لجميع الصفات لان ما فيها في قوة الجزئية وهي تناقض السالبة الكلية هذا ان جعلت من قصر  
الموصوف على الصفة قلبا أى أنه متصف بهاتين الصفتين لا يتعداهما الى نفيهما كما نقول المعطلة كقولك  
زيد السكرى أى المقصور على صفة السكر لا يتعداهما الى غيرهما فان جعلت من قصر الصفة على الموصوف  
كان في ذلك رد عليهم وعلى عبدة الاوثان اذ دعواهم ألوهيتها يقتضى انها تسمع وتبصر وقسم السميع على  
البصير لان السمع أشرف من البصر على الصحيح لانه يعلم بانعدامه منافع كثيرة من أجلها ادراك العلوم  
الشرعية (قوله وقيامه تعالى بنفسه) هو من عطف اللازم على الملزوم بالنسبة لعدم الافتقار الى المحض  
لفهم ذلك من صفة التقدم اذ لا يقتقر الى المحض الاحداث وانما انه عليه المنصف مع عامه مما سبق لان  
خطر الجهل في هذا القرن عظيم فلا يكتفى فيه بالملزومات عن اللوازم ومن عطف الخاص على العام بالنسبة  
لعدم الافتقار الى المحل ووجه ذلك ان الصفات المتقدمة تتصف بها الذات والصفات دون هذه فانها بهذا المعنى  
لا يتصف بها الا الذات فيقال ذات الله تعالى قائمة بنفسها أى لا تقتقر الى محصل ولا يصح ان نقول صفاته قائمة  
بنفسها اذ الصفات لا تقوم الا بمحل والباء في بنفسه يحتمل ان تكون لا آلة باعتبار المقابل أى لا غيره فكانه  
يقول غناد تعالى بنفسه لا غيره ولا باكتساب أى انه امر حصل له من قبل نفسه لا من قبل غيره وليس المراد  
أن نفسه آله في القيام حقيقة ويحتمل ان تكون للظرفية المجازية وان تكون للابسة وللنفس في اللغة  
معان منها الذات وهو المراد هنا واستعمالها بهذا المعنى وارد في القرآن قال تعالى كتب بكم على نفسه الرحمة  
ويحذر كم الله نفسه ولا أعلم ما في نفسك وهذا الاستعمال حقيقى اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة خلافا لمن قال  
انه من باب المشاكسة مدعي انها لا تطلق حقيقة الاعلى ذى حياة عارضة واطافة النفس للضمير فيما ذكر من  
قبيل اضافة الشئ لنفسه قال الراغب فهذا وان كان من حيث انه مضاف ومضاف اليه يقتضى المقابلة واثبات  
شئين من حيث العبارة فلا شئ من حيث المعنى سواء تعالى عن الاثنية اه ولما كان القيام يطلق لغة  
على اتصاف القائمة وعلى الاحكام أى الاتقان تقول قام فلان بكذا بمعنى أقمته وأحكمه وعلى الشدة تقول

(ص) وقيامه تعالى  
بنفسه أى لا يقتقر الى  
محصل ولا محض  
(ش) قيامه تعالى بنفسه

قامت الحرب على ساقها أي اشتد أمرها وعلى لزوم الشيء والاعتكاف عليه وعلى الاستغناء وهو المراد هنا  
فسره المصنف تبعاً لابي اسحق الاسفراييني بقوله أي لا يفتقر الخ وإنما فسر هذه الصفة وما بعدها دون غيرها  
من بقية الصفات لأن معناها مركب بخلاف غيرها وألار في هذه على من فسر القيام بعدم الافتقار إلى المحل  
وهو المتعارف عند بعض المتكلمين ولا يخفى أنه أولى من تفسير المصنف المذكور لعدم الافتقار إلى المحل هو  
الحاجة إليه لعدم استفادته مما سبغ بخلاف عدم الافتقار إلى المخصص فإنه غير محتاج إليه لعمامة من صفة القدم كما  
علمت وأما في الوحدة فدل دفع توهم أنواع الوحدة المعروفة عند الفلاسفة كوحدة الشخص وغيرهما مما سيأتي  
أنه لا يصح في حقه تعالى ففسرها بمعنى من معانيها يليق به تعالى (قوله عبارة عن نفي افتقاره الخ) المراد بالنفي  
الاتقاء أي عدم افتقاره الخ وليس المراد به فعل الفاعل وتقدم التنبيه على ما في مثل هذه العبارة من المساحة  
(قوله والمحل هو الذات) أي لا المكان لأن عدم افتقاره إليه تعالى مأخوذ من مخالفته تعالى للحوادث كما مر  
وتقدم أنه لا يؤخذ منها نفي كونه صفة لأن الصفة القديمة مخالفة للحوادث فلا يستغنى بالمخالفة عن القيام  
بالنفس (قوله يلزم أن يكون ذاتاً لصفة) أي خلافاً للنصاري بجهنم الله تعالى ففي ذلك رد عليهم (قوله  
وباستغنائه عن المخصص الخ) تقدم أن صفة القدم تغني عنه وتقدم الاعتذار عن المصنف في ذكره (واعلم)  
أن الموجودات بالنسبة إلى المحل والمخصص أربعة أقسام كاذ كره المصنف في المقدمات قسم غنى عنهما وهو  
ذات مولانا جل وعلا وقسم مفقر إليهما وهو الأعراض القائمة بالحوادث وقسم مقتدر إلى المخصص دون المحل  
وهو الأجرام وقسم موجود في المحل ولا يقتدر إلى مخصص وهو صفات مولانا جل وعز ولا يصح التعبير في هذا  
القسم بالافتقار لما فيه من إساءة الأدب وذلك لإيهامه حدوث القديم وقداً إساءة الفخر الأدب فاطلق على صفاته  
أنها مفقورة إلى الذات نظر أمانه لاستحالة قيامها بنفسها وجوب قيامها بموصوفها غافلاً عما يفهمه الافتقار من  
فقد أمر يحتاج إلى حصوله فإن الجائز مثلاً يقتدر إلى الكل فإذا أكل وشبع لم يوصف بالافتقار إلى الأكل  
(قوله والوحدة نية) معطوف على الوجود والقياس كسر واولها لأنها منسوبة للوحدة بالكسر أيضاً مأخوذ  
من واحد يحده كعدة وإن كانوا لم يقولوا وحدة كعدة إلا في قولهم هذا على حدة أي منفرد عن غيره ولكن  
المسموع الفتح ثم رأيت المناوي في شرح الجامع الصغير قال والوحدة نية بفتح الواو وتكسروا ونكر السفاقي  
الكسرها والتاء فيها للتأنيث اللفظي وياؤها للنسب والالتفات النون مزيدتان للبالغة والقياس وحدية  
لأنه نسبة للوحدة كالمفهوم من تغيير النسب كرقباني وشعراني نسبة للرقبة والشعر والقياس رقبتي وشعري  
فغنى الوحدة نية حينئذ الأمور المنسوبة للوحدة كعدم التركيب في الذات والصفات والأفعال ولا يخفى أن  
هذه الأمور هي نفس الوحدة لا شيء منسوب إليها وأن المراد هنا ثبوت نفس الوحدة للأشياء المنسوبة إليها  
لا تنافي مقام عد الصفات فالتعين أن تكون الباء في الوحدة نية للمصدر فعندنا حينئذ الوحدة نفسها وذلك أن  
وحدان وصف كمكران فزيادة الباء فيه يراد إلى المصدر لأن القاعدة أن باء المصدر إذا زيدت في وصف  
ردته إلى المصدر كضارب فإنه وصف فاذا زيدت فيه الباء بان قيل الضاربة أو المضروبة صار المراد به المصدر  
وهكذا أفاده الشيخ يحيى الشاوي وبه يعلم أن ما قاله السكتاني ونقله شيخنا في الحاشية من أن الباء للنسب إنما هو  
بالنظر لما يقتضيه هذا اللفظ في حد ذاته بقطع النظر عن المقام (قوله أي لا ثاني له) هذا تفسير للواحد لا  
لواحدانية الصواب في تفسيرها أن يقول أي نفي الاثنينية في الذات والصفات والأفعال ولعل نكتة ما عنده  
التصريح بنفي الثاني الذي هو المقصود وإن كان يؤخذ من نفي الاثنينية فقيه لكن لا بطريق الصراحة بل  
بطريق الزوم والمراد بنفي الثاني نفي التعدد مطلقاً سواء كان بالثنائية أو بالثلاثية أو غير ذلك وإنما اقتصر على  
نفي الثاني لأنه لازم لكل عدد إذ مع الثالث ثان ومع الرابع ثان وهكذا بخلاف غيره فإنه يوجد في عدد دون عدد  
فقد المصنف التعميم في نفي الاعداد بنفي لازمها المستلزم فقيهاً لأن نفي اللازم يستلزم نفي المزموم فقال لا ثاني

عبارة عن نفي افتقاره  
إلى المحل والمخصص  
والمحل هو الذات أي  
ذات الله تعالى غنية  
عن المحل والمخصص  
بكسر الصاد هو الفاعل  
فباستغنائه عن المحل  
أي عن ذات يقوم بها  
يلزم أن يكون ذاتاً  
لا لصفة لأن الصفة  
لا بد أن تقوم بمحل  
وباستغنائه عن المخصص  
يلزم أن يكون قديماً  
لا حادثاً لأنه لا يحتاج  
إلى المخصص وهو  
الفاعل إلا الحادث  
(ص) والوحدة نية أي  
لا ثاني له



له ولم يقل لا ثالث له ولا رابع له وهكذا فالحق أحسنهما من عبارة الواحد والاحد بمعنى واحد وهو الذي لا ثاني له كما س  
وقيل الواحد من لا ثاني له والاحد من ليس ينقسم وقيل الواحد المنفرد باعتبار الذات والاحد المنفرد باعتبار  
الصفات (قوله في ذاته) متعلق بثاني وعداه في لضم منه معنى الشريك أو النظير وله هو الخبر والمعنى لا ثاني أي  
لا نظير أول شريك في ذاته ملابس أو مشترك له ويصح العكس والمعنى لا ثاني له موجود في ذاته فاللام حينئذ  
مقوية للعامل لضعفه بالفرعية والضمير ان لمولانا جل وعز (واعلم) أن الواحدانية لا تتحقق إلا بجملة أمور  
نفي الحكم المنفصل والمتصل في الذات والمنفصل والمتصل في الصفات والأفعال والمتبادر من قول المصنف لا ثاني  
له في ذاته نفي الحكم المنفصل في الذات فقط أي نفي ما يتحقق به الحكم المنفصل أي العدد وهو الشريك لمولانا جل  
وعز ولا يستفاد منه نفي الحكم المتصل في الذات لأن غاية ما يدل عليه الكلام نفي أن يكون لمولانا ثان يشاركه في  
ذاته وذلك لا ينافي حصول التبعية والتركيب في حقيقته هو كما تقول لا ثاني للشمس والقمر مع أن حقيقة كل  
منهما مركبة ويمكن أن يستفاد منه ذلك بطريقين الأول أن ذاته تعالى لو تركبت من أجزاء كانت تلك  
الأجزاء متماثلة ولا يخلو إما أن يقوم وصف الألوهية ببعض دون البعض فيلزم عليه الترجيع بلا مرجع وإما أن  
يقوم بمجموع الأجزاء أي بكل واحد منها فيلزم عليه انقسام الألوهية مع أنها معنى لا يقبل الانقسام ويلزم عليه  
أيضا تعدد الآلهة فيكون الآلهة ثلث كيف والآلهة لا ثاني له فقد لزم من تركب حقيقته من أجزاء وجود ثان  
له في ذاته على بعض التقادير فدخل في قول المصنف لا ثاني له أي انفصاله والاتصالا فقيده في ذاته يرجع لها وأما قوله  
ولا في صفاته فظاهر في نفي الحكم المنفصل في الصفات أي ليس هناك أحد يقوم به صفة كصفات مولانا جل وعز  
ولا يستفاد منه نفي الحكم المتصل فيها بان لا يكون له تعالى قدر ثان وإرادتان مثلا إذا لا يصدق عند تعدد تلك  
الصفات إن هناك ثانيا لمولانا حتى يحتاج إلى نفيه فلا يدل كلامه على وحدة الصفات بناء على ما ذهب إليه  
جمهور الأشاعرة خلافا لابي سهل الصعلوكي في العلم والقدر والارادة ولا في سعيد الكلاني في الكلام حيث  
ذهب إلى تعدد تلك الصفات بتعدد متعلقاتها وقوله ولا في أفعاله أي ولا ثاني له فيها بان لا يكون ثم موجود لفعل من  
الأفعال سواء تعالى على سبيل الاستقلال فهو ظاهر في نفي الحكم المنفصل في الأفعال ويصح تحمله للمنصل  
أيضا بناء على تصويره فيها وان لم يقلوه بان لا يكون ثم شريك في فعل من الأفعال معاون لمولانا جل وعز وليس  
مستقلا بالفعل بأفعاله جميع ما وجب من الممكنات وان كان ظاهر قوله ولا في أفعاله أن المراد الأفعال المنسوبة  
له تعالى فيوهم أن غيره له أفعال مع أن جميعها له تعالى وليس للعبد فيها إلا الكسب وهو مقارنة قدرته الخادثة  
للقدر وعلى ما صرح فلو حذف الضمير لكان أولى \* والحاصل أنه يتبادر إلى الوهم من قوله ولا في أفعاله أن  
الأفعال قسمان قسم منها هو فعله تعالى وفيه تكون وحدة أفعاله أي أنه تعالى هو المنفرد بها ولا ثاني له فيها  
وقسم ليس فعله تعالى وهذا القسم ليس منفردا به بل فيه ثان وليس كذلك بل مراده أن جميع ما وجب من  
الأفعال منسوب له تعالى ولا ثاني له فيه بدليل ما سيأتي له في المستحيلات ولما كان معتقدا القدر يمين المعتزلة  
أن العبد يخترع أفعاله الاختيارية فهم كاثنتين للشركة بجعلهم العبد مخترعا كالأله زاد المصنف الرد عليهم  
قوله ولا في أفعاله تنميما القسمي الشركة لأنها إما في كل أوصاف الألوهية وإما في بعضها كالقدرة على الاختراع  
للعبد الذي يقول به القدرية فالخلاف بيننا وبينهم إنما هو في الخلق والاختراع أما إسناد الفعل للعبد فنوافقه  
عليه لأن القاعدة أن الفعل يسند لمن قام به إسنادا حقيقيا لمن أوجده فيقال أبيض الثوب أو هو أبيض ولا  
يقال لمن أوقع له البياض أنه أبيض وحينئذ فلا يلزم من كون الفعل مخلوقا لله تعالى أن يسند إليه فيقال قام الله  
أو قعد أو نحو ذلك كما ألزمتنا المعتزلة بذلك ووجه عدم الزوم ما سمعت من أن الفعل يسند لمن قام به لا لمن  
أوجده فليس عدم الإسناد لعدم الإيجاد ثم أنه لا يؤخذ من كلام المصنف أنهم مشركون إذ لم يصرحوا بالشركة  
حتى يدرجوا في المشركين لأنهم وإن قالوا أن العبد خالق لأفعاله لأنهم يسامون أنه مع داعيته أي قدرته مخلوقان

في ذاته ولا في صفاته ولا  
في أفعاله

لله تعالى فاذا حرك العبيد مثلاً أو وجد الله تعالى فيه قدرة مقارنة للحركة وكل منهما مخلوق لله تعالى عندنا  
أما عندهم فالمخلوق لله تعالى هو القدرة فقط وأما الحركة فهي ناشئة عنها ومخلوقة للعبد فقد قالوا بان القدرة  
الحادثة التي هي منشأ الحركة مخلوقة لله تعالى وحينئذ فلا يكون العبد اهلوا لشيء كما حقيقة وهذا لم يلزمهم  
الكفر الصراح الا لزم للشك في غيرهم فالصحيح عدم كفرهم وعدم اثباتهم قال السيد لان المشرك اما  
مشرك في الالهية بمعنى وجوب الوجود لله تعالى كالمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كعبدة الاوثان والمعتزلة  
بمعزل عن ذلك لانهم لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لا فتقاربه الى الاسباب والوسائط كآلة التي هي  
يخلق الله تعالى وكالقدرة الحادثة التي يخلقها أيضاً الا ان مشايخ ماوراءالنهر بالغوا في تضليلهم حتى جعلوا المجوس  
أسعد حالاً منهم لانهم أثبتوا شيئاً كان واحداً والمعتزلة أثبتوا شيئاً كان لا يتحصى اهـ بن زيادة (قوله في حقه تعالى الخ)  
انما قيد بذلك لان له شيئاً ما معاني لا تصح في حقه تعالى كوحدة الجنس المتصف بها الانسان والفرس مثلاً  
فانهم ما متحدان في الجنس كالحيوان وكوحدة النوع المتصف بهما يد وعمر ومثلاً فانهما متحدان في النوع  
وهو الانسان وكوحدة الشخص المتصف بهما زيد مثلاً فان ذاته مركبة من مشخصات أي أمور معينة له خارجاً  
كيدن ورجلين وطول مخصوص وعرض مخصوص وكغير ذلك من الوحدات المستحيلة في حقه تعالى فهو  
ليس واحداً بالمعنى الاول اذ لا جنس له حتى يتحد مع غيره ولا بالمعنى الثاني اذ لا نوع له حتى يتحد مع غيره  
فيه ولا بالمعنى الثالث اذ ليس له مشخصات تركب منها تعينه خارجاً هذا ان أراد بالشخص ما تركب من  
مشخصات معينة له كما علمت فان أراد به ما تعين في الخارج صح ذلك اذ لا ضرر في اطلاقه عليه تعالى بهذا  
المعنى لكن في مقام التعليم فقط لا في غير ذلك لانه المعنى الاول الذي لا يليق به تعالى (قوله عبارة عن نفي الخ)  
أشار بذلك الى أن مراد المصنف بقوله لا ثاني له عدم الكثرة الصادقة بالثاني والثالث وغير ذلك وان في تفسير  
الوحدانية بالثاني له تسامحاً والمراد في الكثرة كما مر (قوله يستلزم أن لا يكون جسماً الخ) أما استلزام الثاني  
فظاهر وأما استلزام الاول فلا لانه لا يلزم من نفي الكثرة أي التعدد ان لا يكون جسماً يقبل الانقسام لان  
الشمس ليست متكررة أي متعددة مع أنها جسم يقبل الانقسام فنفي الكثرة في الذات لا يستلزم نفي الجسمية  
وتقدم الجواب عن ذلك بانه لو كان جسماً مركباً من أجزاء كانت تلك الأجزاء متمثلة فان قام وصف الالهية  
ببعضها لزم التجميع بلام رجح أو بكمالهم تعدد الاله فقد لزم التعدد من كونه جسماً على بعض التقادير فيلزم  
من نفي الكثرة أي التعدد في الجسمية (قوله يقبل الانقسام) شبهة كاشفة لان الجسم هو ما يقبل الانقسام  
بخلاف الجوهر الفرد فانه لا يقبله وكل منهما يسمى جوهر والاولى تبارك وتعالى ليس جسماً ولا جوهر افراد بل  
بمجرد اعني ما قد شاركتهم الملائكة في التجرد عنهما بناء على قول الحكماء وكذلك الارواح لكن كل من  
الملائكة والارواح حادث وهو تعالى قديم واعلم أن كونه جسماً يقبل الانقسام هو المسمى بالكم المتصل في  
الذات بمعنى أنه يتحقق به الكم المتصل الذي هو المقدار أي مقدار الجسم وهو عرض قائم به وجود النظر  
في الالهية هو المسمى بالكم المنفصل في الذات بمعنى أن العدد الحاصل بوجود النظر يسمى كما منفصلاً اذ الكم  
المنفصل هو العدد الصادق بالاثنتين فازاد والمراد بنفي الكم المنفصل في ما حصل به الكم وهو الثاني مثلاً لان نفي  
الكم نفسه لشموله ذات الحق تعالى ووجود النظر في الصفات هو المسمى بالكم المنفصل فيها أي يتحقق  
بوجوده الكم المنفصل نظير ما مر وتعدد صفات له تعالى كان يكون له تعالى قدرتان هو المسمى بالكم المتصل  
فيهما قال بعضهم والحق أن الصفات لا تعرض لها الكم المتصل أي لما علم من أن المراد به المقدار فرد على ذي متعدد  
الاجزاء متصل بعضها ببعض كالجسم كما أن مدار الكم المتصل على افراد منفصل بعضها عن بعض كالنظر في  
الالهية وقد عرفت من التقرير السابق أن القوم ارتكبوا التسميح فيما سموه كمتصلاً أو كما منفصلاً والداعي  
لهم الى ارتكاب ذلك ملامته لقولهم نفي الكم المتصل والكم المنفصل اذ المسمى انما هو الامور المذكورة  
ككونه جسماً ووجود النظر وهكذا لا المقدار ولا العدد المسمى بذلك حقيقة قال ليس واعلم أن قوة كلام

(ش) الوجدانية في  
حقه تعالى عبارة عن  
نفي الكثرة في الذات  
والصفات والأفعال فنفي  
الكثرة في الذات يستلزم  
أن لا يكون جسماً يقبل  
الانقسام ويستلزم نفي  
تظير له في الالهية

المصنف في كتبه يقتضي أن وحدة الأفعال لا يعرض لها الاتصال والانفصال لسكونه عن ذلك وقد علمت بما مر  
 عن وضع الاتصال والانفصال في ذلك كما قررته شيئاً وهو وإن كانوا لم يصححوه لكونه لا مانع منه (قوله ونفي  
 الكثرة في الصفات الخ) اقتصر على نفي الكم المنفصل فيها لأنه المستفاد من ظاهر كلام المصنف بدون المتصل بما مر  
 من أنه لا يصدق عند تعدد الصفات أن هناك شيئاً ناله تعالى في صفاته حتى ينفيه بقوله لا ثاني له الخ وإن كانت عبارة  
 الشارح أعني قوله نفي الكثرة الخ ظاهرة في نفي كل من الكمين لكنه نظر لظاهر عبارة المصنف فأقتصر على  
 ذلك (قوله يستلزم نفي التظير الخ) قيل التظير هو ما شابه ولو من بعض الوجوه والشبه ما شابه في أكثرها  
 والمثيل ما شابه في كلها فكل واحد خاص بما قبله وذلك لأن المثلثة هي المساواة في أكثر الوجوه والمناظرة المساواة  
 في شيء ولو في وجه واحد (قوله انفراده بها) أي بالأفعال أي بجميعها بدليل ما بعده وقد مر التنبيه على ما في  
 كلام المصنف من الإيهام وقوله بلا قسم أي شريك فهو رد على المعتزلة على ما مر وملاحظة عدم الشريك في  
 الأفعال في كثير من الأوقات يقال لها الصدق ويقال لذلك أيضاً مشهد توحيد الأفعال وسئل الشبلي عن قوله  
 صلى الله عليه وسلم إذا رأيتم أهل البلاء فاسألوا الله العافية فقال أهل البلاء هم أهل الغفلة عن الله تعالى وقال  
 سيدي عبد القادر الدشوطي أوصيك بعدم الالتفات لغير الله تعالى في شيء من أمور الدارين فإن جميع  
 الأمور لا تبرز إلا بامر فارجم فيها لمن قدرها (قوله الله خالق كل شيء) اعترض بأن الشيء هو الموجود فيلزم  
 عليه أنه تعالى خلق ذاته وصفاته وأوجب بجوابين الأول أن الشيء عام مخصوص أر يده بالخصوص لشموله  
 القديم والحادث وخروج القديم منه الثاني أن المراد بالشيء المشيء بفتح الميم أي المراد فلا يدخل فيه القديم لأنه  
 ليس مراداً يدخل فيه أفعال العباد (قوله فهذه ست صفات) الفاء تقر يعينه أي دالة على أن هذا الكلام  
 نتيجة ما قبله وهذا الخبر بمعلوم لأن كونها ست معلوم من تتبعها وإنما نفي به ليرتب عليه تقسيمها إلى نفسية  
 وسلبية وأصل ست سديس بدليل تصغيره على سديسة وجمعه على أسديس فأبدلت السين تاءً وأدغمت الدال  
 فيها (قوله وهي الوجود) هو أخبار بمعلوم أيضاً قصد تحقيق أولية الوجود ودفع بذلك ما عسى أن يقع عن  
 تغيير الكتابة بأن يقدموا القدم مثلاً عليه وأيضاً بما يفصل عما تقدم فيعتقد أن الأولى غير الوجود وقوله  
 والخسة بعدها سلبية الأخبار بذلك بالنسبة للقيام بالنفس أو الوحدة نسبة أخبار بمعلوم لعلم ذلك مما سبق في  
 تفسيرهما حيث فسر الأولى بقوله أي لا يفتقر إلى محل ولا تخصص والثانية بقوله أي لا ثاني له الخ وإنما أثبت  
 التاء في قوله والخسة بعدها مع كون المحدود متشابهاً لتأويل الصفات بالأوصاف أو لكون المحدود محبواً  
 وهو إذا حذف جازت كبر عدده وتأتية بمعنى أنه إذا حذف المحدود المؤنث جاز اثبات التاء في عدده أو المحدود  
 المذكور جاز اسقاطها من عدده (قوله هي التي لا تعقل الذات الخ) اعترض بأن الذات قد تعقل بدون وجود  
 وبالعكس بمعنى أن العقل قد يلاحظ الماهية بدون وجودها والوجود بدون وجودها إذ كثيراً ما تعقل الماهية  
 ثم يشك في وجودها فيقام الدليل عليه وذلك كما تعقل الملائكة بانهم أجسام لطيفة ثم يشك في  
 وجودهم فيقام الدليل عليه بانهم لم يكونوا موجودين لزم عليه الكذب في أخباره تعالى الدال  
 على وجودهم وأجيب بأن المراد بالتعقل الوجود الخارجي أي لا توجد ذات بدون وجود وقد مر أن في  
 للوجود قولين قيل هو غير الموجود بمعنى أنه حال ثابتة في الخارج ج عن ذهن لا تمكن رؤيته وقيل عين  
 الموجود بمعنى أنه أمر اعتباري فليس له ثبوت بالاستقلال زائد على ثبوت الذات فلا ينافي أنه غير هاف وهو غير  
 الذات على كلا القولين فصح عنه من الصفات وصحت إضافته إلى النفس بمعنى الذات أي نسبتها إليها في قولهم  
 أنه صفة وليس فيه على القول الثاني إضافة الشيء إلى نفسه بل إلى غيره لا يقال إن الاعتباري ما اعتبره العقل  
 وليس له تحقق في ذاته لا نأقول قد سبق أنه كما يطلق على المعنى المذكور يطلق أيضاً على ماله تحقيق في نفسه وما  
 هنامن هذا القليل إذا علمت ذلك تعلم أنه لا حاجة إلى الاعتذار عن المصنف في الشارح عن عدمه من الصفات  
 وعن نسبتها إلى النفس مع أنه يلزم عليه اتحاد المنسوب والمنسوب إليه على هذا القول الثاني بما مر من أن

ونفي الكثرة في الصفات  
 يستلزم نفي التظير له  
 فيها ونفي الكثرة في  
 الأفعال يستلزم انفراده  
 بها بلا قسم له فيها الله  
 خالق كل شيء  
 (ص) فهذه ست  
 صفات الأولى نفسية  
 وهي الوجود والخسة  
 بعدها سلبية (ش)  
 أي هذه التي تقدمت  
 من العشرين الواجبات  
 ست صفات الأولى منها  
 تسمى صفة نفسية  
 والصفة النفسية هي التي  
 لا تعقل الذات بدونها

الوجود بل كانت توصف به الذات في اللفظ صار بينهما مغايرة فصح نسبته اليها في قولهم هو صفة نفسية لان  
الاعتذار المذكور مبني على ظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن الأشعري القائل بان الوجود عين الموجود أما  
على ما جعلها عليه المحققون من أن مراده ان الوجود ليس زائدا في الخارج ج على الموجود بحيث يقال هذا  
موجود وهذا وجود كالبياض الزائد على الجسم وذلك لا ينافي أنه أمر اعتباري فلا يرد السؤال من  
أصله ولا يحتاج الى الاعتذار عنه بما ذكر لان الوجود حينئذ غير الموجود فهو زائد على  
الذات فصح جعله صفة وصح نسبته اليها نسبة حقيقية واعلم أن تفسير الصفة النفسية بما ذكر شامل للصفة  
القديمة والحادثة كالوجود وكالتعريف للجسم وكون الجوهر جوهر والعرض عرضا والبياض بياضا الى غير  
ذلك فالمراد بالذات الشيء الصادق بالعرض لا خصوص العين (قوله مادلت) أي دالة مطابقة على نفي أي  
اتقاء ما أي شيء لا يليق الخ فالقدم دل على نفي أي اتقاء شيء هو هي الأولية وهي لا تليق به تعالى والبقاء دل  
على نفي أي اتقاء الآخر أي لا تليق به تعالى وهي لا تليق به تعالى وهكذا وظاهره أن الصفات السلبية أفاض دالة على تلك  
المعاني وليس كذلك بل هي عينها الذل لعدم عدم الأولية والبقاء عدم الآخرية وهكذا ولكن الذي أوجبنا  
مثل هذا ضيق العبارة (قوله ولم يمتثلوا للصفة النفسية الخ) أي لعدم قيام الدليل على أن غيرها صفة نفسية  
وسيا في ما في عدم المخالفة من الصفات النفسية (قوله من صفاته) أي التي هي بعض صفاته مطبعا وليس المراد انها  
بعض صفاته النفسية لاقتضائه ان له تعالى صفات نفسية كثيرة لم يمتثلوا بالابالوجود وهو فاسد لما يلزم عليه  
من تركيب الذات العلية وذلك أن الصفة النفسية هي التي لا تعقل الذات أي لا توجد خارجا لاجلها كما مر فلو  
تعدت صفات نفسية لم يخل إما أن تقوم بالذات دفعة أو على الترتيب فان قامت بهما مرة تارة لم يلزم ان ما عدا الأولى  
ليس صفة نفسية لوجود الذات بغيرها وهو الأولى التي قامت بها أولا وان قامت بهما دفعة لم يصدق على كل صفة  
ان الذات لم توجد الا بها لوجودها حينئذ بها وبغيرها فيتعين أن تكون الذات حينئذ مركبة من أجزاء بحيث  
يقوم بكل جزء صفة نفسية من تلك الصفات لا يوجد الا بها ولا يخفى فساد (قوله فالقدم عبارة) أي معبر به  
وتقدم ما في مثل ذلك من المساحة والمراد بالنفي في كلامه الاتقاء وتقدم ما في تعريف القدم والبقاء من  
المناقشة (قوله والمخالفة عبارة الخ) جعلها بعضهم نسبة أي من النسب والاضافات لان المخالفة لا تعقل الا بين  
اثنتين فهي أمر معقول ليس بصفة ولا حال كما هو شأن سائر الاضافات وبعضهم جعلها نفسية ورده الاول  
بانها لو كانت نفسية لحاز أن يوجد أحد الخلافين قبل وجود الآخر وتثبت له صفة الخلافية لان صفة النفس  
لا تفارق ولا تتوقف على غيرها فيلزم على هذا أن تثبت الخلافية لواحد وذلك محال اذ الخلافية لا تعقل  
الا بين اثنتين ولا يخفى أن كلام المصنف مخالف للذين يقولون لانه جعلها سلبية وأما قول السكتاني انه موافق  
للقول بانها صفة نسبية اذ السلبية عدمية والنسبية كذلك ففيه نظر لان اتحادهما في عدمية لا يوجب اتحادهما  
مفهوما لان كل حقيقة تبين حقيقة الاخرى فلا يصح التنويع بينهما بما ذكر والخلاف الجاري في المخالفة  
للحوادث يجري أيضا في المماثلة للحوادث (قوله ومعنى سلبية نفية) احتراز بذلك عن السلب بمعنى  
المسلوب كالشريك لله تعالى فكما يطلق السلب عن نفي أمر لا يليق الخ يطلق على مسلوب عن المولى تبارك  
وتعالى وليس مرادها (قوله لان معنى كل واحد الخ) ظاهره أن هذه الصفات أفاض كانت قدم ولفظ بقاء  
وهكذا فيلزم عليه أن صفات مولا ناجل وعز تلك أفاض وهو فاسد وأجيب بان المراد بالمعنى الحد والتعريف  
والحقيقة أي لان حقيقة كل واحد الخ وكان الأولى أن يقول كل واحدة وقوله نفي أي اتقاء نقص كالاولية  
والآخرية الخ لا يخفى أن هذه نقائص ونفها أي اتقاءها هو معنى تلك الصفات وقوله لان السلب الخ علة  
لقوله ومعنى سلبية نفية (قوله ثم يجب الخ) عطف على قوله فيما مر يجب لمولا نا الخ وثم لجرم الترتيب  
الذكر أي الاخباري لا الزماني اذ لا تأخر في وجوب أي ثبوت صفات الله تعالى له ولا في وجودها في نفسها

والسلبية هي مادنت  
على نفي ما لا يليق بالله  
جل وعز ولم يمتثلوا  
للصفة النفسية من  
صفاته تعالى الا بالوجود  
والصفات السلبية هي  
الحس التي ذكرها  
الشيخ بعد الوجود  
فالقدم عبارة عن نفي  
العدم السابق للوجود  
والبقاء عبارة عن نفي  
العدم اللاحق للوجود  
والمخالفة عبارة عن نفي  
المماثلة للحوادث والقيام  
بالنفس عبارة عن نفي  
الافتقار الى المحل  
والمخصص والوحداية  
عبارة عن نفي التعدد  
في الذات والصفات  
والافعال وكل هذه  
المنفيات لا تليق بالله  
جل وعز لانها محالة في  
حقه ومعنى سلبية نفية  
لان معنى كل واحد  
منها نفي نقص تعالى  
الله عنه لان السلب هو  
النفي  
(ص) ثم يجب له تعالى

والالكان المتأخر حادثا وهو محال والمراد بالوجود عدم قبول الانتفاء وإنما أعاد لفظ يجب مع تقدمه سابقا  
 في قوله فما يجب الخ لفصل بقوله الأولى نفسه الخ لظول الكلام قبله ولأن كيدوللرد على نفاة المعاني من  
 الغلاصة والمعتزلة (فان قلت) هذه الزيادة من المصنف أعني قوله ثم يجب أوجبت اشكاله من وجهين  
 الأول عدم مطابقة الخبر للمبتدأ وذلك لأن لفظه هي في قوله وهي الوجود الخ مبتدأ أعائد على العشر بن صفة  
 ومع ذلك لم يذ كر الاست صفت فيأزم عليه جعل العشر بن ستا وهو باطل والثاني إيهامه أن صفات المعاني  
 ليست من جلة العشر بن بل زائدة عليها لأنه عدل عن عطفها بالواو إلى عطفها بثم وأعدمها العامل مقتضى  
 ذلك خروجها عن العشر بن والاعطفقت كلها بالواو ولم يعد معها العامل اذ لا تفاوت بينها وبين غيرها في كون  
 كل من جلة العشر بن وإنما التفاوت بينهما باعتبار أمور آخر (وأجيب) عن الأول بان في الكلام حذف من  
 الأول يدل عليه الآخر والتقدير بعد قوله والوحداية والقدرة والارادة الخ يدل على ذلك قوله ثم يجب له  
 تعالى سبع صفات الخ وإنما فعل ذلك لما في تلك الزيادة من تجديد حديث الوجوب المناسب لإقام الخلاف  
 فيه بين المتكلمين كما مر ولما لم يزد ذلك في الصفات المعنوية لأن وجوبها متفق عليه بينهم وعن الثاني بان  
 تتبع كلامه والوقوف عليه خصوصاً قوله وهي أضداد العشر بن الأولى يرفع ذلك الإيهام ويقضي بان المعاني  
 من جلة العشر بن وقسم المصنف صفات السواب على صفات المعاني اقتداء بالكتاب والسنة قال تعالى ليس  
 كمثله شيء وهو السميع البصير وقال هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة وقال عليه الصلاة والسلام  
 انكم لا تدعون أصم ولا غائبا انكم تدعون سميعا بصيرا قرى بالاولى من قبيل التخلية بالخاء المعجمة  
 والثانية من قبيل التحلية بالخاء المعجمة والاولى مقدمة عرفا على الثانية اذ الانسان لا يتزين بعجميل الثياب  
 وغيرها الا بعد ازالة ما به من الاوساخ كما دخل الحمام فانه يزيل ادراغه ثم يلبس ثيابا يزينه وقدم هنا المعاني  
 على المعنوية لانها كالاصل والمعنوية كالفرع اذ الأولى وجودية تتميز على حياها وتعمل وتماثل وتختلف  
 لنوانها والثانية احوال لانكون كذلك الا بالاتباع للمعاني التي هي لازمة لها وقدم في الكبرى المعنوية  
 للاتفاق عليها بين أهل السنة والمعتزلة ولانها دليل على اثبات المعاني ومعرفة الدليل قبل معرفة المادول  
 (قوله سبع صفات) أي عند الاشاعرة أما الماتر يدي فزادوا صفة ثامنة وهي صفة الفعل الحادثة عند الاشاعرة  
 فجعلها الماتر يدي قديمة وسموها صفة التكوين فهي عندهم صفة قديمة قائمة بذاته تعالى بها اليجاد والاعدام  
 زائدة على القدرة وغيرها من بقية الصفات فان تعلقت بالحياة سميت احياء أو بالموت سميت امانة أو بالخلق  
 سميت خلقا أو بالرزق سميت رزقا وهكذا فوظيفتها عندهم ابراز الممكنات فاجعلناه تعلقات تنجيز بالقدرة  
 يجعلها عنه تعلقات تنجيز بالصفة التكوينية ووظيفة القدرة عندهم تهيتها الممكن وجعلها قبالا للتأثير فيه فهي  
 التي بها يكون الممكن قبالا للتأثير فتعلقها عندهم تعلق تنجيزي قديم وتعلق صفة التكوين تعلق تنجيزي  
 حادث أما عند الاشاعرة فلا يتعلق تعلق تأثير الا بصفة القدرة وصفة الفعل عندهم هي تعلقاتها التنجيزية  
 الحادثة فان تعلقت بالخلق سمى ذلك التعلق خلقا أو بالرزق سمى رزقا وهكذا كما مر ايضاحه (قوله تسمى  
 صفات المعاني) الضمير في تسمى نائب الفاعل في موضع المفعول الاول وصفات المفعول الثاني منصوب  
 بالكسرة ومضاف الى المعاني جمع معنى وسيأتي بيانه (قوله أي ثم بعد تحقق) المراد بالتحقق الثبوت  
 على الوجه الحق لا بمعنى اثبات الاحكام بادلتها لان المصنف لم يذ كر لها أدلة فيما سبق والاحسن أن يراد  
 بالتحقق الظهور والبيان أو يراد به المعرفة وضافته لما بعده حينئذ من اضافة المصدر الى مفعوله  
 بعد حذف الفاعل أي بعد معرفتك وجوده وقوله يجب أي يجب عليك أن تعرف انه يجب له الخ  
 (قوله وهي) أي صفات المعاني اصطلاحاً أما لغة فهي عبارة عما ليس بذات وجوديا كان أو سلبيا  
 أو غيرهما وقوله كل صفة الخ هذا ضابط لا تعريف لان التعريف لا يصدر بكل لانها للأفراد وهو  
 للماهيات صفة كالجنس لشمولها لصفة الوجودية والثبوتية والسلبية وقوله موجودة أي خارجا بحيث

سبع صفات تسمى  
 صفات المعاني  
 (ش) أي ثم بعد تحقق  
 وجوده وتنزيهه عما  
 لا يليق به يجب له  
 سبع صفات تسمى  
 صفات المعاني وهي كل  
 صفة موجودة قائمة  
 بوجوده أوجبت له  
 حكمه وجوده احترازا  
 عن السلبية

يمكن رؤيتها لو كشف عنها الحجاب وقوله قائمة بوجوده ليس للاحتراز بل هو بيان حقيقة الصفة الوجودية أي أنها لا تقوم بنفسها ولا بحال وقوله أوجب له حكماً أي وهو المعنوية وهذا تحقيق لمذهب أهل السنة وهو أن الصفة لا توجب حكماً إلا لمن قامت به فالعلم القائم بزيد لا يوجب العالمية إلا له لا لغيره ومثلاً خلافاً للمعتزلة في قولهم أنها توجب حكماً لغير من قامت به ولذا قالوا إن الكلام قام بالشجرة وأوجب له تعالى كونه متكاملاً وقوله احترازاً من السلبية أي المعنوية (قوله ومعنى قيامها بوجودها تصافه) أي الموجود بها أي الصفة أي وليس المراد به قيام الحال بالمحل كقيام البياض بالجسم وقوله أو تحقق وجودها أي ثبوتها في الخارج به أي ليس لوجودها ثبوت وتحقيق الإبه فليس وجودها بالاستقلال لأن ذلك من خواص الذات وقوله إذ لا توجد إلخ علة للثاني والحاصل أن معنى القيام على الأول الاتصاف وعلى الثاني التحقق أي اتصاف الموجود بالصفة أو تحققها به والثاني مغاير للأول وإن كان لازماً له وقوله ولا تكون قائمة بنفسها من عطف اللازم على الملزوم (قوله ومعنى إيجابها بالحكم إلخ) أي المراد بالإيجاب الملزوم وليس المراد به تأثير العلة في المعلول الذي يقول به الفلاسفة كحركة الاصبع المؤثرة في حركة الخاتم لأن المعاني ليست مؤثرة في المعنوية (قوله فيكون القدرة قائمة إلخ) أي فيكون القدرة من حيث قيامها ليناسب ما قبله ولو قال فقيام القدرة إلخ لكان أولى (قوله من إضافة الأعم إلخ) وتسمى الإضافة التي للبيان أي قصد بها البيان وضابطها أن يكون بين المضاف والمضاف إليه عموم وخصوص مطلق كشجر أراك والمعنى حينئذ الصفات المراد بها المعاني كقولك بلع فلان درجة العلم ومرة تبة الإمامة وغير ذلك من كل إضافة عام لخاص وليست بياناً لخاصية لأن ضابطها على المختار أن يكون بين المضاف والمضاف إليه عموم وخصوص وجهي كشوب خز وخاتم حديد هذا كله إن قلنا إن الصفة اسم ليس بذات ثبوتياً كان أو سلبياً كما هو طريقة المصنف فإن قلنا إنها حقيقة في الأمر الثبوتي وإطلاقها على السلبى مجاز فالإضافة حينئذ من إضافة العام للخاص أيضاً على القول بثبوت الاحوال أما على القول بنفيها فن إضافة المسمى إلى الاسم ومن إضافة أحد المتساويين إلى الآخر والمعنى الصفات التي هي نفس المعاني لأن حد الصفة حينئذ هو المعنى القائم بالذات (قوله ما أن يكون مدلولها إلخ) فيه ما تقدم من أن ظاهره أن المراد بالصفات الألفاظ كلفظ قدرة ولفظ ارادة فيكون التقسيم للفظ صفة مع أن الأولى أن يكون لمعناها لأنه المحكوم عليه بثبوت الله تعالى فكان الأولى حذف قوله مدلولها وبقاء الصفة على أن المراد بها المعنى (قوله نفي) أي انتفاء وكذا قوله إثباتاً فالمراد به الثبوت أي الأمر الثبوتي وليس المراد بذلك فعل الفاعل (قوله موجودة) أي في الخارج وكذا يقال فيما بعده (قوله الصفات المسماة إلخ) قضيته أنه من إضافة المسمى إلى الاسم فيخالف كلامه فيما سبق من أنه من إضافة العام للخاص ولعله أشار بذلك إلى أنه يصح ارادة هذا الوجه أيضاً وإن كان محالاً فالطريقة المصنف كما مر (قوله كقادر) الأولى أن يقول ككونه قادراً والتحقيق أنه لا حال وأن كونه قادراً مثلاً معناه قيام القدرة بالذات وهو أمر اعتباري فالقائل بثبوت الاحوال يقول قام بذات الله تعالى شيئاً أن القدرة والكون قادراً وهكذا والقائل بنفيها يقول لم يقم بها إلا القدرة مثلاً فقط وأما الكون قادراً فهو عبارة عن قيام القدرة وهو أمر اعتباري ليس قائماً به إلا أنه أدنى درجة من الحال كما مر أيضاً وقوله إن نافي المعنوية كافر محله إذا نفاها وأثبت ضدّها بان نفي الكون قادراً وأثبت كونه عاجزاً وهكذا أما نافي كونها أموراً ثبوتية زائدة على المعاني فليس بكافر بل كلامه هو التحقيق كما مر وعلم أنه يجوز اتفاقاً أن يطلق عليه تعالى كل صفة دالة على الكمال وكل اسم دال على ذلك حيث ورد اذن من الشارع يجوز إطلاقاً فإن ورد اذن بنعنه لم يجوز اتفاقاً أن لم يرده اذن ولا منع وكان هو تعالى موصوفاً بمعناه ولم يكن إطلاقاً عليه تعالى موصوفاً بالاحمال في حقه تعالى فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي وتوقفاء امام الحرمین وفصل الغزالي فقال يجوز إطلاق الصفة وهي مادل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو مادل على مجرد الذات ووقفاء من ذلك ولا يكفي في الاذن مجرد الوقوع في الكتاب والسنة

ومعنى قيامها بوجوده  
اتصافه بها أو تحقق  
وجودها به إذ لا توجد  
إلا في ذات ولا تكون  
قائمة بنفسها ومعنى  
إيجابها بالحكم أنه يلزم  
من قيامها بالمحل ثبوت  
أحكامها وهي المعنوية  
فكون القدرة قائمة  
بالمحل تستلزم كون المحل  
قادراً إلى آخر السبع  
وقوله تسمى صفات المعاني  
من إضافة الأعم إلى  
هو صفات إلى الاختص  
الذي هو المعاني (واعلم)  
أن الصفة أمان يكون  
مدلولها نفياً لما لا يليق  
بالله فهي السلبية  
كالتقدم وما ذكره  
وإن كان مدلولها إثباتاً  
فأما أن تكون موجودة  
أم لا فإن كانت  
موجودة فهي الصفات  
المسماة بالمعاني كالقدرة  
والارادة وإن لم تكن  
موجودة فهي الصفات  
المسماة حالاً فإن لازمت  
صفة معنى سميت حالاً  
معنوية كقادر أو  
مر يدوان لم تلتزم  
معنى قائماً بالذات سميت  
حالة نفسية كالوجود  
والله الموفق

بحسب اقتضاء المقام وميقا الكلام بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم فلا يجوز إطلاق الماكر والمستهزئ  
والمنشئ والطارث والزارع مع وجود الشرع بها وقد علم بما ذكرنا كل ما فيه إيهام بمتنع إطلاقه عليه تعالى إلا  
إذا ورد كالحجج والتكبير فيعجز ويحمل ذلك على الغايات بأن يراد بالحجج المحسن وبالتكبير المستولي على  
ماسواه وهكذا (قوله وهي القدرة الخ) من المعلوم أن كلام القدرة والارادة يتعلق بتأثير وأن تأثير  
القدرة متأخر عن تأثير الارادة ومقتضى ذلك تقديم الارادة عليها لكن قدمها على الارادة لأمرين الأول  
أنها أقوى في التأثير ولهذا دخل تام فيه فسكانها بمنزلة الذات ولذا وصفت بأنها مؤثرة سبازا بخلاف الارادة كما  
يعلم مما يأتي الثاني أنهم قالوا ان الارادة تخصص أحد المقاديرين ومقتضى هذا أن الشيء يتصف بالمقدورية  
أي بكونه مقدورا قبل وصفه بالتخصيص فيه فلما كان وصف كونه مقدورا ملاحظا قبل وصف كونه محصيا  
قدمت القدرة على الارادة وسلك في الترتيب المذكور طريق الترتيب في تقديم القدرة لما مر وتبين بالارادة لان  
القدرة على طبقها وثلاث بالعلم لان الارادة على طبقه فالثلاثة مترتبة لعلها عند أهل الحق وأخر الحلية وان  
كانت الصفات متوقفة عليها لانه لا يتعلق وقدمها على الثلاثة الاخيرة لان دليلها على دليل الثلاثة سمي  
والاول أقوى من الثاني لاسكان تأويله وقدم السمع والبصر على الكلام لكثرة الكلام مع المعتزلة فيه حتى  
قيل انما سمي هذا الفن علم الكلام لذلك وقدم السمع على البصر لتقدمه في القرآن قال تعالى انني معكم  
أسمع وأرى (قوله المتعلقان) المراد بالمتعلق في كلامه بالنسبة الى القدرة المتعلق الصلوحى اذ لا يصح أن يتعلق  
بجميع الممكنات متعلقا تنجيزيا لان الممكنات التي لم تدخل في الوجود لم تتعلق القدرة بوجودها متعلقا تنجيزيا  
بل صلوحيا بالنسبة للارادة التعلقان القديمان الصلوحى والتنجيزى ويصح أن يراد أحدهما هكذا قيل  
والاولى أن يقال ان المراد الصلوحى فقط كالقدرة لانه هو الذى يصح اضافته لجميع الممكنات واعلم أن القدرة  
لها تعلقان صلوحى قديم وهو صحة طلبها أى استلزامها أمران اثنان قديمها بطلبها وان شئت قلت هو صحة  
الاجاد والاعدام بها أى صلاحيتها للأمرين في الازل على وفق الارادة وتنجيزى حادث وهو ارتباطها  
بأحد هما بعينه أى صدور أحدهما بالفعل عنها والاول أعم من الثاني لان القدرة قبل وجودها يمتثلها صالحة  
لان تتعلق بكونه أبيض أو أسود فصلاحيتهما كونهما تؤثر في البياض والسواد أى صحة تأثيرها في كل منهما  
تعلق صلوحى قديم وتعلقها أى ارتباطها بأحد هما بعينه أى صدورهما بالفعل بدلا عن الآخر تنجيزى  
حادث وان للارادة ثلاث تعلقات صلوحى قديم وهو صحة تخصيصها الشيء في الازل ببعض ما يجوز عليه  
كالوجود والعدم والبياض والسواد بالنسبة لئلا يمتثل وتنجيزى قديم وهو قصد تعالى أزال الحالة التي يكون  
عليها الممكن فيما لا يزال من وجود أو عدم أو بياض أو سواد أى تخصيصه تعالى في الازل الممكن بأحد الأمرين  
فقط بدلا عن مقابله ثم يجزى على طبقه التنجيزى الحادث وتنجيزى حادث وهو صدور الممكن عن الارادة  
بالفعل أى تخصيصها بأحد الأمرين بعينه المقارن لتعلق القدرة بالتنجيزى والنسبة بين الصلوحى القديم  
والتنجيزى القديم والحادث العموم والخصوص المطلق فالصلوحى أعم من التنجيزى بين لصدقه بالوقوع  
وعدمه في كل ممكن سواء تعلق العلم بوقوعه أو عدمه واختصاص التنجيزى بين بالوقوع فيما تعلق العلم بوقوعه  
أو عدمه الوقوع فيما تعلق العلم بعدم وقوعه فالقدرة التى تعلق علمه تعالى بوقوعه تعلقت الارادة تعلقا  
صلوحيا بوقوعه وعدمه وتنجيزيا بوقوعه فقط والفرق الذى تعلق بعدم وقوعه تعلقت الارادة تعلقا صلوحيا  
بوقوعه وعدمه وتنجيزيا بعدم وقوعه فقط وبيان التعلقات الثلاث على وجه الايضاح أن تفرض الازل هو  
وقت الزوال فأنت في ذلك الوقت صالح لان تأكل عند الغروب لجماع غيره أى ان تتعلق ارادتك بكل من  
الأمرين فإذا قصدت في ذلك الوقت أكل اللحم فهذا قصد تعلق تنجيزى قديم فاذا جاء المغرب وأكلت  
اللحم بالفعل كان تعلق ارادتك في ذلك الوقت أعني وقت الغروب بأكل اللحم المقارن لأكله تنجيزيا  
حادثا وقد جاء على طبق التنجيزى القديم وبعضهم نفى التعلق بالتنجيزى الحادث استغناء عنه بالتنجيزى

(ص) وهي القدرة  
والارادة المتعلقان

القديم لانه على طبقه كما كانت فيكون للارادة تعلقا فقط كالقدرة هذا ويستفاد من كلام المستنفان  
المعنوية لا تتعلق حيث جعل التعلق للمعاني دونها وهو أحد قولين وقيل بتعلقها بالمعاني ولا مانع من اتحاد  
المتعلق كافي صفه العلم والكلام ورد بأنه يلزم على تعلقها بقيام الحال بالحال لان التعلق نفسى للمتعلق أى صفة  
نفسية له والصفة النفسية من الاحوال على أحد قولين فيما مر و بان القياس المذكور غير ظاهر لان جهة  
تعلق العلم والكلام مختلفة لان تعلق الاول تعلق انكشاف والثاني تعلق دلالة بخلاف تعلق المعاني والمعنوية  
لوقيل به فانه لايجاد والاعدام بالنسبة للقدرة وكونه قادرا او الانكشاف بالنسبة للعلم وكونه عالما مثالا وذلك  
متحد **(قوله بجميع الممكنات)** اعترض بان لفظة جميع لاحاجة اليها للاستغناء عنها بال التي في الممكنات  
ورد بان أ ل اذا كانت للعموم فلفظة جميع لتأ كيد ذلك العموم ورفع توهم تخصيصه فلا يصح القول  
بز يادها وان كانت للجنس فعدم الاستغناء ظاهر وفي العموم المذكور رد على القاضي أبي بكر الباقلاني  
في قوله ان القدرة تتعلق بالعدم الطارى بعدم وجود الشيء دون السابق عليه فيما لا يزال أى بعدم وجود العالم  
وعلى امام الحرمين في قوله بعدم تعلقها بالعدمين معا والحق العموم بناء على القول بان المصحح لتعلق قدرة  
الله تعالى هو الامكان فقط اذ لا شك أن كلاما من العدمين ممكن وقيل المصحح هو الحدوث فقط وقيل الامكان  
مع الحدوث وقيل الامكان بشرط الحدوث أقوال أربعة وقول القاضي يجري على جميعها بالنسبة للعدم  
الطارى لانه يمكن حدوث أى متجدد بعدم أما بالنسبة للعدم السابق فلا يجري على القول الاول وهو ان  
المصحح الامكان فقط لانه يمكن وقدم منع تعلق القدرة به ويجرى على ما عداه من الاقوال الثلاثة لعدم حدوثه  
أى تجده وأما قول امام الحرمين فلا يصح جريانه على شى من الاقوال الاربعة والحاصل ان أقسام العدم  
أربعة عدم المخلوقات الازلي ولا تتعلق به القدرة والارادة اتفاقا لانه ليس ممكنا بل واجب كاسيأتى وعدمها فيما  
لا يزال قبل وجودها يتعلقان به بمعنى أنه في قبضتهما ان شاء تأ بقاءه وان شاء تأزائه وجعلنا وجوده مكانه  
وعدمها بعدم وجودها يتعلقان به وعدم الممكنات التي علم الله انها لا توجد كإيمان أبى جهل يتعلقان به  
بالنظر الى ذاته واستحالة وقوعه المقتضية لكون عدمه واجبا انما هي عارضة والعارض لا ينافى الامكان  
الذاتى كاسيأتى وقيل لا يتعلقان به نظرا الى استحالة وقوعه قال السكتاني واطلاق التعلق على التعلق  
بالاعدام السابقة مجازى لاحقيقى لانه ليس على وجه التأثير بل بمعنى انه في قبضتها كما مر ورد بان يلزم عليه  
أن اطلاق التعلق على تعلق العلم ونحوه مجاز لعدم التأثير فان أراد أن التعلق حقيقة ما به التأثير بالنسبة لتعلق  
القدرة والارادة لزمه ان اطلاق التعلق على صلوحى القدرة والارادة مجاز ولا قائل به وفي العموم أيضا اشارة  
الى فساد مذاهب المعتزلة الذين أخرجوا الافعال الاختيارية من متعلق القدرة الازلية وفيه أيضا اشارة الى  
فساد مذاهبهم في قولهم ان الارادة لا تتعلق بالخير كالايمان دون الشرور والقبايح كالكفر والمعاصي  
و بالصالح والاصالح دون مقابلهما هكذا قيل وفيه انه لا يحصل الرد عليهم بالنسبة للافعال المذكورة كقائل  
يس الا اذا جعل التعلق في القدرة على التنجيزى أو الاعم اذ لا يجوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد مع أنه تقدم  
انه لا يصح حله الا على الصلوحى **(قوله عبارة الخ)** تقدم ما فيه (واعلم) أن تعريف هذه الصفة وكذا بقية  
الصفات مجرد رسم المقصود منه مجرد تمييزها عما عداها لا حد لأن كنه ذاته وصفاته غير معلوم لنا وقوله صفة  
كالجنس يشمل جميع الصفات وقوله يتأتى بها أى يتيسر بها متعلقها ففيه اشارة الى التعلق الصلوحى فيخرج  
به ما لا يتعلق أصلا كالحياة وما يتعلق بتعلقا تنجيزيا فقط كالعالم وقوله لايجاد كل ممكن خرج به ما عدا المعروف  
وفيه اشارة الى أنها لا تتعلق بالواجب لما يلزم عليه من تحصيل الخاص ان تعلق بوجوده وأقلب الحقائق ان  
تعلقت بعدمه ولا بالمستحيل لعكس ما ذكر ولا عجز في عدم تعلقها بهما بل لو تعلقت بهما لزم التصادم لانه  
يلزم عليه جواز تعلقها باعدام نفسها بل وباعدام الذات العلية وبائبات الالهية لمن لا يقبلها من الحوادث

بجميع الممكنات  
(ش) أى وصفات  
المعاني للقدرة والارادة  
الى آخرها والقدرة  
الازلية عبارة عن صفة  
يتأتى بها إيجاد كل ممكن



وسلبها عن تجب له وهو الله تعالى وتلقاه هذا المعنى على بعض المبتدعة قال انه قادر أن يتخذ ولد اذلولم بقدر  
عليه لكان عاجزا أو اخذ هذا بحسب فهمه الركيك من قصة ادريس حيث جاءه ابليس في صورة انسان بقشرة  
بيضة وقيل بقشرة فسقة وهو يخطط حلة ويقول في كل دخلة ابرة وخر جنتها سبحانه الله والحمد لله فقال هل  
الله تعالى بقادر أن يجعل الله نيا في هذه القشرة فقال قادر أن يجعل الله نيا في سم أي خرق هذه الابرة ونخس  
احدى عينيه فصارت عور وأوضح الاشعري هذا الجواب فقال ان أراد السائل ان الله نيا على ما هي عليه  
والقشرة على ما هي عليه فهذا لا يمكن فان الاجساد الكشيفة يستحيل بداخلها وتكون في حيز واحد وان أراد  
أن يصغر الله نيا أو يكبر القشرة فالله قادر على ذلك وعلى أكثر منه وانما لم يفعل له ادريس الجواب هكذا لانه  
سائل متعنت وجواب المتعنت اذا كان كافرا هكذا واختار نخس العين دون غيرها لتكون العقوبة من  
جنس العمل فانه أراد أن يطفى نور الايمان فاطفأ نور عينه قال بعضهم وأرجو أن تكون النبي هذا أو ورد على  
التعريف المذكور أمران الاول أن الممكن يطلق على ما استوت نسبة وجوده وعدمه بأن يكون كل منهما  
ليس بممتنع وهو المراد هنا وعلى ما ليس بممتنع الوجود فيشمل الواجب والاول مأخوذ من الامكان الخاص  
وهو سلب الضرورة أي الوجوب عن الطرفين أي الطرف الموافق وهو المنطوق به والمخالف وهو المسكوت عنه  
كقولك زيد موجود بالامكان الخاص بمعنى أن وجوده ليس بواجب وعدمه كذلك والثاني من الامكان العام  
وهو سلب الضرورة أي الوجوب عن الطرفين المخالف فيكون الطرف الموافق أي المنطوق به صادقا بالجواز  
والوجوب وان كان الثابت في الواقع في تلك المادة أحدهما بعينه كقولك الله موجود بالامكان العام بمعنى أن  
عدمه وهو الطرف المخالف ليس بواجب بل مستحيل ووجوده وهو الطرف الموافق أي المنطوق به صادق  
بان يكون جائزا أو واجبا وان كان الثابت في نفس الامر هو الوجوب اذا كان الممكن من الالفاظ المشتركة  
فلا يسوغ استعماله في التعريف بدون قرينة الثانية ان كلامه يقتضي أن الاحوال الحادثة ككون الجسم  
أبيض وكون زيد عالما لا تتعلق بها القدرة لانها ليست موجودة بل ثابتة فقط فلا يشملها قوله ايجاد كل  
ممكن مع أن التحقيق أنها مقدورة كالمعاني خلافا لمن قال المقدور هو المعاني فقط وهي أو جبت الاحوال  
وأجيب عن الاول بان كون الحديث في فن الكلام قرينة على أن المراد بالممكن هو المعنى الاول دون الثاني  
وعن الثاني بان المراد بايجاد الممكن اثباته من اطلاق الخاص وارادة العلم مجازا من سلا والقرينة على ذلك  
تعليق الوصف المناسب وهو الايجاد على الامكان وذلك يشعر بعليته فكأنه قال يتأتى بها ايجاد كل ممكن  
لامكانه ولا شك ان الاحوال الحادثة من جملة الممكنات فيكون ذلك قرينة على أن المراد بالايجاد الاثبات  
الشامل لها (قوله واعدامه) أي على الصحيح من أن القدرة كما تتعلق بالايجاد تتعلق بالاعدام خلافا  
لامام الحرمين حيث قال لا تتعلق باعدام الشيء بعد وجوده لانه ان كان عرضا فعدمه عقب وجوده واجب  
لانه لا يبقى زمانين بل بمجرد وجوده ينعدم ثم تتعلق القدرة بعرض آخر وينعدم وهكذا على التوالي حتى  
يقع في ذهنه انه مستمر باق وليس كذلك فعدم الاعراض أصغر من طبيعتها فيكون واجبا والقدرة  
لا تتعلق بالواجب وان كان جوهر اقدم او بديوام الاعراض أي مشروط بامداد الله تعالى له بالاعراض  
وتعاقبها عليه فاذا أراد الله تعالى عدمه أمسك عنه هذه الاعراض فينعدم لوقته وجوبا والقدرة لا تتعلق  
بالواجب ونظير ذلك خيط القنبلة مع الزيت فالجواهر بمنزلة الخيط والاعراض بمنزلة الزيت فانه اذا فرغ  
طفقت القنبلة بنفسها ولا تحتاج الى أن يطفئها أحد وهذا في عدمنا الطارئ أما عدمنا في الازل قبل وجودنا  
فتتعلق به القدرة بمعنى أنه في قبضتها ان شاءت أبقته مستمرا وان شاءت قطعت به وجودنا وكذا وجودنا  
المستمر بعد وجودنا ان شاءت أبقته وان شاءت أبدلته بعدم وأما عدمنا في الازل فهو واجب لا تتعلق به  
القدرة والالزم قدسنا وهو محال وكلام امام الحرمين المذكور مبني على ضعيف وهو أن العرض لا يبقى  
زمانين والراجح خلافه لانه وان كان منسوبا للاشعري لكن أنكره عليه كثير من المتكلمين وقالوا ان ادعاء

واعدامه

شأنه في الاضرار القارة مكابرة في المحسوس. والحاصل ان كون العرض لا يبقى زمانين قول الأئمة  
والجمهور وروني عليه امام الحرمين ماذكر والمتمم انه يبقى زمانين وعليه فتتعلق القدرة بعدم الوجود  
وكذا بعدم الممكنات التي علم الله انها لا توجد كإيمان أبي جهل نظر الدائفة في الدائفة متعلق بالقدرة وفاقا خلافا  
خسبة أشياء (قوله على وفق الإرادة) فيه حذف مضاف أي على وفق تعلق الإرادة وهو لبيان الواقع اذ  
لا تتعلق قدرة تعالى بشيء على غير وفق الإرادة لانه كراه تعالى الله عنه وإيمان أبي به لا إشارة الى أن فعله  
تعالى للمكانات انما هو بطريق الاختيار لا بطريق الزوم كفعل العلة والطبيعة الذي يقول به الفلاسفة  
والطبايعيون والى أن تعلق القدرة تابع لتعلق الإرادة التنجيزي كأن تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم أي  
التصور أي العلم التصديقي فلا يكون الابدعوق مع الفعل فتعلق إرادته بالقيام فرع عن تعلق العلم التصوري  
به اذ لا إرادا لما تصور وأما التصديق بوقوعه فلا يكون الابدعوق وجوده الذي هو أثر القدرة التي هي فرع  
الإرادة التي هي فرع العلم أي التصوري فالعلم التصديقي متأخر عن الإرادة والتقسيم عليها انما هو التصوري  
(واعلم) أن ذلك الترتيب انما هو بحسب التعقل فقط أما في نفس الامر فلا ترتيب بين صفاته تعالى ولا بين  
تعلقاتها وأن المراد بالتصوري والتصديقي بالنسبة لعلمه تعالى ما يشبه التصوري والتصديقي بالنسبة لعلم الحوادث  
من حيث تعلق الاول بالثاني والثاني بوقوع النسبة وليس المراد بينهما حقيقة المتعارفة عندنا لا قضاةهما  
حصول ما لم يكن حاصله وعلمه تعالى منزعه عن ذلك (قوله فلا تأثير لها فيما قارنها) أشار به الى أن العبد ليس  
له في الفعل الامتقارنة قدرته فقط وهو الكسب على أحد التفسير كإس (قوله أي يتحصل) أي يمكن أن  
يتحصل لأن الكلام في التعلق الصلحي لا التنجيزي لاقتضائه أن التأثير بالفعل يكون في كل ممكن وهو غير  
صحيح اذ ما يدخل في الوجود من الممكنات لا ينحصر فإين التأثير فيه (قوله إخراج الممكن) فيه تسمح اذ  
الإيجاد في الحقيقة تعلق القدرة بخرج الممكن من العدم الى الوجود والمراد بالوجود في كلامه الثبوت لتدخل  
الاحوال الحادثة كإس (قوله وكل يمكن يتناول الخ) أي ويتناول أيضا الممكن الذي علم الله تعالى علم  
وجوده كإيمان أبي جهل فهو مقدور نظرا الى كونه ممكنا لذاته واستحالة وقوعه انما هي عارضة والعارض  
لا ينافي الامكان الذاتي عند كثير من المحققين كالأئمة ذلك من وصفه بالامكان وقيل ليس بمقدور وهو  
الصحيح نظرا الى كونه مستحيلا لغيره وهو تعلق علم الله بعدم وقوعه وجمع بينهما بحمل الاول على التعلق  
الصلحي والثاني على التنجيزي الحادث وكذا يقال فيما يأتي بالنسبة للإرادة (قوله الاختيارية) انما خصها  
بالذكر دون الاضطرابية لانزاع في كونها مخلوقة لله تعالى بخلاف الاختيارية فان المعتزلة ادعوا أنها  
مخلوقة للعبد فقوله كحر كانت أي خلافا للمعتزلة في قولهم ان تلك الحركات مخلوقة للعبد والمخلوق لله تعالى انما هو  
قدرة العبد الحادثة المقارنة لتلك الحركات ولم يكفر والموافقهم على خلق القدرة المذكورة التي هي منشأ  
لأفعال كإس وقد علمت انه لا يحصل الرد عليهم الا اذا كان المراد بالتعلق التعلق التنجيزي مع أن قوله كل  
يمكن صريح في أن المراد به الصلحي (قوله ويتناول ما) أي الممكن الذي له سبب وقوله كالحرق الاول أن  
يقول كالحرق لانه الذي تعلق القدرة بوجوده وأما الحرق فهو نفس تعلق القدرة بالحرق وقوله عند مماسة  
النار فالسبب هو المماسه وفي ذلك رد على من يقول ان الامور العادية تؤثر بطبيعتها وعلى من يقول انما تؤثر  
بقوة أودعها الله فيها (قوله كخلق السماء والارض) فيه تسمح أي كالسما والارض الخاوقتين لانهما اللتان  
تتعلق القدرة بوجودهما وأما الخلق فهو تعلق القدرة نفسه نظير ما مر (قوله هو أن يصير الشيء الخ) فيه  
تسمح نظير ما مر فالاولى أن يقول والاعدام تعلق القدرة بعدم الشيء (قوله وهذا الخ) المتبادر أن الإشارة  
لا قرب مذكور أي ما تقدم من عموم الممكن لا فعالا الاختيارية هو المختار ومقابلها المعتزلة القائلة بان الله  
تعالى لا يخلق تلك الافعال بل هي مخلوقة للعبد ويحتمل رجوعها لصدر العبارة في قوله إيجاد كل يمكن

على وفق الإرادة  
فالإرادة استعانة عن  
الحادثة فلا تأثير لها فيما  
قارنها ومعنى يتأثر بها  
أي يتحصل بها إيجاد  
كل يمكن والإيجاد  
إخراج الممكن من  
العدم الى الوجود وكل  
يمكن يتناول أفعالنا  
الاختيارية كحر كانتا  
وسكانتا ويتناول ماله  
سبب كالحرق الموجود  
عند مماسة النار الشيء  
الحرق وبلا سبب له  
كخلق السماء والارض  
والاعدام هو أن يصير  
الشيء لشيء كما كان  
أولا وهذا على المذهب  
المختار ومعنى على وفق  
الإرادة أن الله تعالى  
لا يخلق

واعدامه أى ما تقدم من أن القدرة تتعلق بالإيجاد والاعدام هو المختار ومقابلها ما لا ملام الحزمين من أنها لا تتعلق إلا بالإيجاد لا بالاعدام مطلقاً لاحقاً كان أو سابقاً فيما لا يزال وما للقاضي من أنها لا تتعلق بالسابق فقط كما مر (قوله ويوجد) عطف تفسير على يخلق وقضيته أن الموجد هو الذات العلية والقدرة سبب وهو كذلك فقد قال القرافي هي بمنزلة القلم للكتاب ولله المثل الأعلى في قول من قال صفة تؤثر في إيجاد الممكن الخ مجاز من الإسناد إلى السبب إذ التأثير في الحقيقة إنما هو للذات الموصوفة بهذه الصفات كإلصاقه عليه غير واحد من المحققين قال العلامة ابن ذكرى \* والفعل للذات بذى الصفات \* فن اعتقد أن القدرة تؤثر بنفسها كفر وأما قول العامة القدرة فعالة أو تنصرف أو انظر فعل القدرة فإرام حيث لم يقصدوا أنها فعالة بنفسها بأن أطلقوا أو قصدوا أنها فعالة بذات الله تعالى لما في ذلك من الإيهام وقيل مكرره لعدم تعيينه للمحدود (قوله إلا ما أراد) أى خلافاً للمعتزلة القائلين بأنه خلق الشرور والقبائح وهو لا يريد هالان الإرادة عندهم تابعة للأمر فلا يريد إلا ما أمر به وقيل هي عندهم نفس الأمر فيلزم على كلامهم أن ما يقع في الوجود من أفعال للعبيد الاختيارية على خلاف صراحه تعالى وأما عندنا فهم امتغايران ومنفكان فقد ير يد الشئ ويأمر به كما كان أنى بكر رضى الله تعالى عنه وقد يأمر به ولا ير يده كما كان أنى جهل إذ لو أراد له وقوع وقدير يده ولا يأمر به ككفر أنى جهل وقد لا يأمر به ولا ير يده ككفر سائر المؤمنين واختلف في جواز مثل أراد الله كفر زيد وزنا عمر وفأجازه بعضهم ومنعه بعضهم طلباً للدب والصحيح التفرقة بين مقام التعليم فيجوز فيه ذلك وبين غيره فيمتنع وكذا يقال في خالق القدرة والخنزير وأما الاحتجاج بالقضاء والقدرة فإن كان قبل الوقوع في الذنب ليكون وسيلة للوقوع فيه لم يجز وكذا إن كان بعد الوقوع وقصد بذلك منع مؤاخذه بما أوجبته ذلك الذنب من حد أو تعزير فإن قصد بذلك منع تعبيره به جاز ذلك كما وقع في مناظرة موسى مع آدم عليه السلام إن موسى قال لها آدم أنت أبو ناخيتين أنتى أحرمتنا من الجنة أى كنت سبباً لاجتنامها قال له آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك ألواح التوراة بيه أى قدرته وأنزل عليك التوراة في ألواح من زبرجد أنأومنى على أمر قدره الله على قبل أن يخلق السموات والأرضين بخمسين ألف سنة ففجع آدم موسى أى غلبه بالخجعة والحديث بطوله مسطور في البخارى (قوله صفة) كالجنس لشمولها جميع الصفات وقوله يتأنى بهاخرج الحياة والعلم لما مر أن الحياة لا تتعلق والعلم تعلقه تمجيزى وكلامه في الصلوحى أو ما هو أعم وقوله تخصيص خرج به ما عدا المعروف وانطبق التعريف عليه ونسبة التخصيص إليها مجاز كما مر والى الممكن له عموم ككل فيما مر وغاير في التعبير لمجرد التنفين وتقدم أن في العموم المذكور إشارة إلى فساد مذهب المعتزلة المخصصين تعلق الإرادة بالخبر دون الشر وبالصلاح والاصلاح دون مقابلهما (قوله والذى يجوز عليه) أى الممكن مبتدأ وقوله الممكنات الخ خبر ومعنى المتقابلات المتنافيات \* وحاصله أن بعض ما يجوز عليه ستة أشياء بقا بلها ستة أخرى وهو الوجود بدلا عن العدم والمقدار المخصوص بدلا عن سائر المقادير والصفة المخصوصة بدلا عن سائر الصفات والزمان المخصوص بدلا عن سائر الأزمنة والمكان المخصوص بدلا عن سائر الامكنة والجهة المخصوصة بدلا عن سائر الجهات فقوله وهى الوجود والعدم متقابلان وقوله والمقادير أى أن بعضها يقابل بعضها وكذا يقال في البقية والمقادير من جهة الصفات لما مر أن المقادير هو الحكم المتصل والمنفصل هو العدد والعدد والمقدار عرضان وقد نظم بعضهم تلك المتقابلات الست في قوله

الممكنات المتقابلات \* وجودنا والعدم الصفات

أزمنة أمكنة جهات \* كذا المقادير روى الثقات

(قوله تأثير للإرادة) مقتضى كلامه أن تخصيص الإرادة تأثير وهو كذلك على المذهب المختار وقيل ليس بتأثير هذا وإسناد التأثير لها للقدرة مجاز كما مر (قوله طاب الصفة الخ) في التعبير بالطلب تسمع إذا لطلب في الحقيقة

ويوجد بقدرة إلا ما أراد أى إلا ما خصه بإرادته والإرادة صفة يتأنى إليها تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه ومعنى التخصيص ترجيح بعض الجائز على البعض الآخر والذى يجوز عليه الممكنات المتقابلات وهى الوجود والعدم والمقادير والصفات والأزمنة والامكنة والجهات فالممكن يجوز عليه الوجود والعدم فتخصيصه بالوجود دون العدم تأثير للإرادة فيه وإيجاده هو تأثير القدرة ومعنى التعلق طلب الصفة

فالمراد به الاستلزام والارتباط أى ارتباط الصفة بشئ فتعلق القدرة ارتباطاً بالمكن من حيث التأثير فيه وتعلق الإرادة ارتباطاً بالمكن من حيث التخصيص وتعلق العلم ارتباطاً بالمعروف من حيث انكشافه وهكذا واختلف فى التعلق المذكور فقل هو أمر وجودى تسكن رؤيته وهو مردود وقيل حال أى واسطة بين الوجود والعلم بناء على ثبوت الاحوال وقيل من مواقف العقول أى لا يتركه الا الله تعالى وقيل وجه واعتبار وعطف الاعتبار على الوجه تفسير أى أنه من الامور الاعتبارية التى هى ائزلة مرتبة من الحال فيكون امر اذهنيا وهذا ان اخبر ان احسن الاقوال الاربعة (قوله بالايجاد والاعدام) يحتمل أن تكون الباء للإبادة أى تستلزم الممكنات استلزاماً مائتسباً بالايجاد والاعدام والاولى كما قاله الشيخ فى تقريره أن تكون للتصوير وتقتضى معنى ترتبط أى ترتبط بالممكنات ارتباطاً مصوراً بالايجاد والاعدام (قوله بجميع الواجبات الخ) نعت لمخدوف أى الامور الواجبات كذاته تعالى وصفاته وثبوت تلك الصفات له فاذا قلت الله قادر كان المتصف بالوجوب كلاماً من الذات العلية والقدرة وثبوتها له تعالى وأما الحكم بمعنى ادراك وقوع ذلك الثبوت فليس واجبا بل جائزا كما صرحوا بالواجبات تشمل الاحكام بمعنى النسب والمحكوم به وعليه وتشمل أيضا المفرد الذى ليس محكوماً به ولا عليه كذاته تعالى بقطع النظر عن الحكم عايناً بشئ وتشمل العلم نفسه له دخوله فى صفاته تعالى فيعلم تعالى بعلمه أن له علماً متعلقاً بكذا وقوله والجائزات أى الامور الجائزة كخلق الله تعالى للاشياء فاذا قلت الاشياء مخلوقة له تعالى كان المتصف بالجواز كلاماً من المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة وهى ثبوت خلقه تعالى للاشياء والحكم بمعنى ادراك وقوع ذلك الثبوت (قوله والمستحيلات) كشرىكه تعالى فيعلم أنه معدوم وأن وجوده مستحيل وأنه لو وجد لزم عليه من الفساد كذا وكذا وليس المراد استحالة المستحيلات لان استحالتها واجبة فهى داخلية فى الواجبات وعلمه تعالى المتعلق بالشئ كظن العلم التصورى بالنسبة لنا فالشئ كوجوده فى العلم بالمعنى المذكور كما أنه موجود فى اذهاننا ولا يلزم من ذلك وجوده خارجاً (قوله والعلم صفة الخ) هذا نعت يفيد مطلق العلم الشامل للقديم والحادث (واعلم) أنهم اختلفوا فى العلم هل يحدأ ولا فقل لا يحدأ لعمره وقيل لانه ضرورى فلا حاجة لحده وقيل يحدو لهم فيه محدود كثيرة منها ما هو مقبول ومنها ما هو مردود وأصح ما قيل فيه انه صفة توجب تمييزاً لا يحتتمل النقيض بوجهه يقرب منه تعريف الشارح (قوله صفة) كالجنس وقوله ينكشف فصل خرج به ما ليس للا انكشاف كالقدرة والارادة لانهما صفتان تأثر لانا انكشاف والحياة الاذلا تعلقها وقوله المعلوم خرج به السمع والبصر والادراك على القول به فانها لا انكشاف الموجود وهو اخص من المعلوم والمراد بالمعلوم الواجب والعجائز والمستحيل واعتراض هذا التعريف من وجوه الاول أن التعبير بالانكشاف يوهم سبق اخفاء اذا لا انكشاف ظهور الشئ بعد خفائه وذلك يقتضى الجهل قبل الظهور وهو محال عليه تعالى فالاولى ان يقال كما قال الكمال صفة ازلية لها تعلق بالشئ على وجه الاحاطة على ما هو عليه دون سبق خفاء اهواً يجب بان الشارح تابع فى التعريف المذكور للسعد وغيره من الأكابر فذكره وان كان فيه هذا التسامح تبعاً لهم خصوصاً وقد قيل ان غالب تعاريف العلم يدخلها الخدش الثانى ان المعلوم مشتق من العلم والمشتق متوقف على المشتق منه وقد أخذ فى تعريفه والمعرف بفتح الراء متوقف على تعريفه فقد توقف كل منهما على الآخر وهو دور وأجب بان المشتق منه هو العلم بمعنى المصدر أى الادراك والمعرف العلم بمعنى الصفة وبان المراد بالمعلوم الشئ بقطع النظر عن كونه معلوماً مجرد عن وصف المعلوماتية ويراد منه مجرد الذات والمتوقف على العلم انما هو الذات المتصفة بذلك الوصف لا مجردة عنه الثالث أن تعبيره بالمعلوم يقتضى ان صفة المعلوماتية ثابتة له قبل الانكشاف وتعلق العلم به مع أنها لا تثبت له الا بعد ذلك والالكان انكشافه وتعلق العلم به تحصيلاً للحاصل وهو محال وأجاب الشارح عن ذلك فيما سياتى بان المراد بالمعلوم ما من شأنه أن يعلم فيكون فيه مجاز الاول والرابع أن التعريف غير مانع لشموله الكلام لانه لا ينكشف فيه المعلوم اذ مدلول كلامه هو المدلول فلو

أمر اذاً على قيامها  
بمحلها فالصفة تستلزم  
محل أى ذاتا تقوم بها  
فان اقتضت أمر اذاً  
على ذلك سميت  
متعلقة كالقدرة التى  
تقتضى الممكنات  
بالايجاد والاعدام  
والارادة التى تقتضى  
الممكنات بتخصيصها  
ببعض مجاز عليها  
الى الآخر الا الحياة  
فانها لا تطلب أمراً  
زائداً على قيامها بمحلها  
فليست متعلقة بشئ  
(ص) والعلم المتعلق  
بجميع الواجبات  
والجائزات والمستحيلات  
(ش) العلم معطوف  
على القدرة والارادة  
أى وهى القدرة  
والارادة والعلم وكذا  
ما بعده والعلم صفة  
ينكشف بها المعلوم

أزيل الحجاب عن شخص لا يدرك من كلام الله تعالى أن له قدراً مثلاً وإن شئ يكتسب دليل وإن السكوت جازم  
الوجود فهدا ينكشف الأقسام السامع واجب بان المراد ينكشف به المعلوم لمن قامت به خرج السكوت  
فانه ينكشف به المعلوم السامع لا لمن قام به ويدل على ذلك اتيانه بالباء المؤذنة بالتعليل في قوله به أي أن  
العلم على أن لا ينكشف وحيث لا يكون بينهما تلازم من الجائزتين كما هو الشأن في العلة والمطلوب فيلزم أن يكون  
الانكشاف لمن قامت به واللازم انفسك العلة عن المعلوم وأيضا فالعلم بما توجب حكمه لمن قامت به كما قالوا ان  
القدر مثلا لا توجب القادرية الا لمن قامت به لا لغيره بخلاف الكلام فانه دليل ينكشف السامع معه المعلوم  
لا علة اذ قد لا يحصل انكشاف المعلوم السامع بهما الكلام فيلزم أن يكون الانكشاف لغير من قام به والا  
لكان بينهما تلازم والواقع خلافه كاعامت (قوله على ما هو به) أي حالة كون المعلوم على الوجه أي الحالة التي  
هو أي المعلوم متلبس بها في الواقع مثال ذلك ما اذا ذكرت أن في بيت زيد خبزا وأنه من الشعير فإن كان في  
الواقع كذلك فادراكك علم أو كان من البروق فادراكك أنه من الشعير فليس يعلم لأنه ليس على الوجه الذي  
هو به والله تعالى محيطا عامه بالاشياء على ما هي به عليه تعبيران قال بعضهم كل انسان يتنفس في كل يوم و ليلة  
مائة ألف نفس وأربع وعشرين ألف نفس معتدل وفي كل نفس معتدل منها يموت ألف ويولد ألف  
وتعمل الامهات بالنف وفيه مائة ألف فرج قريب وفي بعض التواريخ ان في كل ساعة ستمائة ألف امرأة تضع  
وستة آلاف امرأة تحمل وستة آلاف ذليل يعز وتكسبه وستة آلاف عتيق من النار ومع هذا فاللذة أكثر  
المخاوقات فقد ذكر بعضهم أن بني آدم عشرين اطن و بنو آدم والجن عشرين حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشرين  
الطيور وهؤلاء كلهم عشرين حيوانات البحار وهؤلاء كلهم عشرين ملائكة الارض الموكلين بني آدم وهؤلاء كلهم  
عشرين ملائكة السماء الدنيا وهؤلاء كلهم عشرين ملائكة السماء الثانية وهكذا الى الكبرسي والعرش وقام رجل  
الى ابن الشجرى وهو على كرسية للوعظ يقرر تفسير كل يوم هو في شأن ووقف على رأسه فقال يا هذا  
فما يفعله بك الآن فسكت وبات مهموما فرأى المصطفى صلى الله عليه وسلم فذكر له ذلك وسأله فقال له  
ان السائل الخضر وأنه سيعود فقل له شؤون يديها ولا يتدبها يخفئ أقواما ويرفع آخر ين فأصبح  
مسرورا فأتاه وأعاد السؤال فاجابه بذلك فقال له صل على من علمك وانصرف مسرعا والمراد بالشؤون  
الأحوال وقوله يديها أي يظهرها ولا يتدبها أي لا يستأفها اعما ومغنى كل يوم هو في شأن انه في كل  
وقت أمر يظهره على وفق ما أراده في الأزل كاحياء وامانة واعزاز واذلال (قوله انكشاف الخ) مفعول  
مطلق لقوله ينكشف وقوله لا يحتمل النقيض تفسيره أي انكشافا واضحا وقوله بوجهه أشار به الى ما قرره  
المصنف في بعض تأليفه من أن العلم يلزمه ثلاثة أمور الجزم والثبات والطباق أي المطابقة للواقع فلا  
يحتمل النقيض بحسب الذهن لسكونه محزوما به ولا بحسب الخارج لسكونه مطابقا للواقع ولا بحسب  
تشكيك المشكك لسكونه ثابتا ولا يخفى ان هذا الأخير هو محل الاحتياج الى هذا القيد أعني قوله  
لا يحتمل النقيض الخ اما عدم احتمال النقيض بحسب الذهن حتى يخرج به الشك ونحوه أو بحسب الخارج  
حتى يخرج به الجهل فستعني عنه بقوله ينكشف به المعلوم على ما هو به لخروج ما ذكر به كاسيائي  
فانحصرت فائدة القيد في هذا الأخير أعني احتمال النقيض بحسب تشكيك المشكك فخرج به  
كاسيائي والحاصل ان هذا القيد محتمل لامور ثلاثة لسكن الاولان منهما يؤخذان عما قبله فيسكون  
تأكيدها بالنسبة لهما والثالث لا يؤخذ من ذلك فيكون تأسيسا بالنسبة له (قوله ومعنى  
ينكشف يتضح) أي بحيث يصير محزوما به حتى يصح قوله فخرج الظن الخ واعلم انه ان أريد  
الانكشاف التام أي من جميع الوجوه خرج به الجهل المركب والتقليد جازما كان أو غير جازم كما خرج به  
الظن وما معه وحيث يتضح قول الشارح وعلى ما هو به تأكيده بطل قوله وخرج بقوله لا يحتمل النقيض  
الخ فخرج بذلك بالانكشاف بالمعنى المذكور وان أريد الانكشاف ولو من بعض الوجوه بطل قوله على

على ما هو به انكشافا  
لا يحتمل النقيض  
بوجه ومعنى ينكشف  
يتضح نفس رج الظن  
والشك والوهم

ما هو به تأكيده هو حيث تدأ تأسيس للاحتياج اليه في اخراج الجهل المركب الداخلى تحت قوله ينكشف  
 لان فيه انكشافا غير تام بل من بعض الوجوه ووضح قوله وخرج بقوله لا يحتتمل النقيض الخ والذي ارادناه  
 شيخنا في درسه الثاني وهو ان المراد الانكشاف من بعض الوجوه ويزاد فيه قيد بان يقال ينكشف انكشافا  
 مطابقا لواقع فينكشف اخرج الجهل المركب والحاصل اننا اذا فسرنا الانكشاف بكون الشيء مخز ومأهه على  
 وجه مطابق خرج به الظن ومأهه والجهل ودخل فيه التقليد فيحتاج الى ارجاعه بقوله لا يحتتمل النقيض الخ  
 فقول الشارح نخرج الظن الخ أى والجهل المركب بدليل ما بعده وخرج به أيضا القدرة والارادة والحياة كما مر  
 وانما اقتصر الشارح على الظن ومأهه لشاركتها العلم الحادث في الادراك فيتوهم انها علم (قولنا لان احتمال  
 نقيض المظنون الخ) سكت عن تعليل خروج الشك والوهم بذلك لظهوره اذ لا ينكشف مع ما بوجه (قوله  
 تأكيده الخ) تقدم أن هذا لا يصح الا اذا أريد بالانكشاف الانكشاف التام أى من جميع الوجوه مع أنه اذا أريد  
 ذلك لا يحتاج لقوله لا يقبل النقيض الخ فخرج وجع التقليد حيث تدأ بالانكشاف بالمعنى المذكور وتقدم الجواب  
 بان المراد بالانكشاف ولو من بعض الوجوه ويزاد فيه قيد لا يخرج الجهل ويكون قوله لا يقبل النقيض الخ  
 محتجالة (قوله وتصريح) أى زيادة على التأكيد أى اخرج في ارجاعه وجه الايضاح أن قوله على ما هو به  
 يقابل قولهم في تعريف الجهل المركب على خلاف ما هو به وقوله وخرج بقوله لا يحتتمل الخ فبينته أنه ليس  
 خارجا بقوله ينكشف وهو كذلك بناء على ما مر من أن المراد به الانكشاف ولو من بعض الوجوه فان أريد  
 الانكشاف من كل وجه كان ماذكر خارجا به (قوله والمعلوم ما من شأنه الخ) تقدم أن هذا جواب عما يقال ان  
 قضية التعريف ان صفة المعروفة ثابتة قبل الانكشاف مع انها لا تثبت له الا بالانكشاف وحاصل الجواب ان في  
 قوله المعلوم بخارج الاول أى ما من شأنه أن يعلم بالانكشاف (قوله وهو كل واجب) كذا انه تعالى وصفاته وقوله وكل  
 جائز فيعلم ما كان منه وما لا يكون وأنه لو كان أى وجد كيف يكون أى يعلم ان المعلوم لو فرض وجوده كانت حالته  
 التي يوجد عليها كذا وكذا كما قال تعالى اخبارا عن الكفار في القيامة حين تمزوا الرذائل والى لورد والاعداء  
 لما هم واعنه وانهم كاذبون ودخل في الجائز ما لا ينتهي فيعلمه الله تفصيلا مع كونه لا ينتهي خلافا لبعضهم  
 واستحالة علم ما لا نهاية له انما تثبت في حق الحوادث كما تقدم وقوله وكل مستحيل فيعلم تعالى ان المستحيل هو  
 المشار له في الالهية مثلا وأنه لا يصح وجوده وان له لو وجد لتركب عليه من الفساد كذا وكذا وتقدم ان استحالة  
 المستحيل داخل في الواجب فيدخل علمها في علمه به (قوله وانما يتعلق) أى العلم بالواجبات الخ أى المتعلقة بتنجيزها  
 قد بماذا ليس له يتعلق صلاحه لان الصالح لان يعلم ليس يعلم فيعلم انما يتعلق بالجهل قبل التعلق بالتنجيز  
 وهو محال وقال الفخر في بعض كتبه ان له تعلقين صلاحا وجاوا تنجيز بالانه تعالى يتعلق علمه بالاشياء قبل كونها  
 ويسمى علمها بما سيكون ثم يعلم تعالى بعد كونها انها كانت وذلك علم بما كان والعلم بما سيكون غير العلم بما كان  
 ورد بان التمييز بما سيكون أو كان انما هو باعتبار المعلوم فانه قبل كونه يعبر عنه بأنه سيكون وبعد كونه يعبر عنه  
 بأنه كان لاستقباله في الاول وحصوله في الثاني لا باعتبار العلم وتعلقه فانه واحد لا تعدد فيه على كل حال وقوله لانه  
 ليس من صفات التأثير أى بخلاف القدرة والارادة فانهما صفتان تأثير فلا يتعلقان الا بالمكن كما مر لا بالواجب ولا  
 بالمستحيل لما مر انهما ان تعلقا بوجود الواجب لم يحصل الحاصل او بعد مزمن فالب حقيقته لان ذلك يقتضي  
 كونه ممكنا والواقع انه واجب ويقال في المستحيل بعكس ذلك فاللازم على تعلقها بكل من الواجب والمستحيل  
 اما تحصيل الحاصل أو قلب الحقائق من الوجوب أو الاستحالة الى الامكان فيلزم كونه تعالى ممكنا وكذا مر بانه  
 ولا يخفى ما في ذلك من الفساد فالسكال المطلق في عدم تعلقها بذلك فن قال انه تعالى قادر على أن يتخذ ولدا أو  
 زوجة واللازم عجزه فهو جاهل بما يترب على تعلق القدرة بذلك من المحال السابق (قوله لا يتعلق بشئ)  
 المراد بالشئ معناه القوى أى مطلق الامر الشامل للمعوم ويحتمل أن يراد به المعنى الاصطلاحي وهو الموجود  
 وفيهم عدم تعلقها بالمعوم من باب أولى لانها اذا لم تتعلق بالموجود فبالأولى أن لا تتعلق بالمعوم وكان الاولى

لان احتمال نقيض  
 المظنون مثلا يمنع  
 انكشافه على ما هو  
 به تأكيده وتصريح  
 باخراج الجهل المركب  
 فانه لا ينكشف به  
 المعلوم على ما هو به  
 وخرج بقوله لا يحتتمل  
 النقيض الاعتقاد  
 الجازم لانه يستحيل  
 النقيض بتشكيك  
 مشكك والمعلوم ما من  
 شأنه أن يعلم وهو كل  
 واجب وكل جائز وكل  
 مستحيل وانما يتعلق  
 بالواجبات والحالات  
 والمستحيلات لانه  
 ليس من صفات التأثير  
 (مر) والحياة وهي  
 لا تتعلق بشئ\*

حذف قوله بشئ أو بده بالمراد لا يهتكم كلامه تعلقها بغيره وهو المعدوم إذ المتبادر منه المعنى الاصطلاحي وهو الموجود (قوله أي لأنها لا تطلب) لو قال أي أنها لا كان أو لم يكن من أن التعلق هو طلب الصفة أمرًا أو نهيًا على قياسها بمحملها فيلزم عليه تعليل الشئ بنفسه (قوله صفة الخ) المناسب للمقام أن يكون هذا تعريفًا للحياة القديمة فقط ففي كلامه حذف دل عليه المقام أي صفة أزلية ويحتمل أنه تعريف لما يسم القديمة والحادثة ولا ضرر فيه لأنه لا يرسم فيجوز فيه الجمع بين حقيقتين مختلفتين ولا يصح أن يكون تعريفًا للحادثة فقط لأنه خرج عن المقام (واعلم) أن الحياة الحادثة ليست هي الروح ولا ملزمة لها عقلا بل يجتمعان عادة ويصح افتراقهما فقد خلق الله تعالى الحياة في كثير من الجادات معجزة أو كرامة من غير ثبوت أو راح لها تسليم الشجر على المصطفى وتبصير الحصى في كفه صلى الله عليه وسلم (قوله تصحيح) بضم التاء مضارع تصحح بمعنى جوز أي تجوز ذلك جواز عقليا كما سيأتي وخرج بذلك جميع الصفات فقوله لمن قامت به ليس للإخراج بل لبيان الواقع وإنما ذكره إشارة إلى تحقيق مذهب أهل السنة من أن الصفات إنما توجد بأحكامها لمخاطبة القائمة بها خلافاً للمعتزلة القائلة بأنهما توجد بأحكامها لغير مخاطبة كصفة الكلام فإنها قائمة بالشجرة وأوجب له تعالى كونه متكاملاً وقوله الإدراك مفعول تصحح ولما كان ظاهر التعريف فاسداً لاقتضائه أنها متى وجدت حصل الإدراك بالفعل وليس كذلك إذ قد توجد ولا يوجد الإدراك دفع ذلك بقوله أي ثبت أن يكون الخ فإشارته بذلك إلى أن في الكلام مضافاً محذوفاً أي صحة الاتصاف بالإدراك لا يقال إنها كما تصحح الاتصاف بالإدراك الذي هو السمع والبصر والعلم والشم على القول به تصحح الاتصاف بغيره كالقدرة والارادة والكلام لانا نقول القصد من هذا التعريف تمييز صفة الحياة عن غيرها من بقية الصفات وما ذكر كاف في التمييز إذ لا يجب أن يذكر ما يقع به التمييز أو يقال أن الإدراك لقب أي اسم جامد واللقب لا مفهوم له عند جمهور الأصوليين فلا يحتاج به وأن الإدراك لازم للاتصاف بالقدرة والارادة والكلام وما كان شرطاً في اللازم فهو شرط في الملزم فكانه قال تصحح الإدراك وغيره ولذا قال وهي شرط في الجميع أي جميع صفات المعاني مع أنه لم يذكر إلا كونها مصححة للإدراك للإشارة إلى أنه ليس بقيد فهو كالاضراب الاتصاف كالنقل إلى أنه قال بل هي شرط الخ والمراد بالشرط الشرط العقلي لا العادي ولا الشرعي والحكم عليها بأنها شرط إنما هو بالنظر لظاهر العبارة من أن المراد أنها تصحح الإدراك بالفعل أما بناء على ما تقدم من أن المراد أنها تصحح صفة الاتصاف بالإدراك فهي سبب عقلي يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم (قوله عدم جميع صفات المعاني) أي ما عداها إذ من المعلوم أن الشئ ليس شرطاً في نفسه (قوله وهذا) أي ما ذكر من التعريف وفي بعض النسخ وهذه وأنت باعتبار كون التعريف حقيقة تفصيلية للمعرف وذلك لأن كلام التعريف والمعرف كالإنسان والحيوان شئ واحد المراد به الحقيقة لكن المعرفة حقيقة اجالية والتعريف حقيقة تفصيلية فكانه قال وهذه الحقيقة التفصيلية وهي التعريف المذكور هي حقيقة الشرط أو باعتبار الالفاظ الدالة على التعريف ويقدر مضاف في الخبر والتقدير في هذه الالفاظ دال حقيقة الشرط أي دالة عليها وفي بعض النسخ لان هذه وهو تعليل لتعريف الشرط بما ذكر أي إنما عرف الشرط بما ذكر لان هذه حقيقة الشرط في الواقع ونفس الأمر (قوله والسمع والبصر) أل فيهما عوض عن الضمير على مذهب الكوفيين أي سمعه تعالى وبصره أو يقدر في كلامه جار ومجرور أي السمع له والبصر له لان القصد التكلم على سمعه تعالى وبصره لا على مطلق سمع وبصر وقدر السمع على البصر لأنه أفضل منه في حق الحوادث على الصحيح لمز يته عليه إذ عامة وجوه الرشد والهداية وتلقى الشرائع والكتب المنزلة إنما هي بالسمع ولأنه يدرك به كل الجهات وفي سائر الأحوال والبصر يتوقف على جهة المقابلة وتوسط نور وما ذكره بعضهم من تفضيل البصر عليه لأنه يدرك به الأجسام والألوان وأهليات بخلاف السمع فإنه قاصر على الأصوات مردود بان كثرة هذه المتعلقةات فوائده لا يعول عليها

(ش) أي لأنها لا تطلب أمرًا أو نهيًا على قيامها بمحملها بل هي صفة تصحح لمن قامت به الإدراك أي ثبت أن يكون عالماً سميعاً بصيراً وهي شرط في الجميع يلزم من عدمها عدم جميع صفات المعاني ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم وهذا حقيقة الشرط (ص) والسمع والبصر المتعلقان

ألا ترى أن من جالس أصم فكأنما جالس حجرة ألقى وان تمتع في نفسه وأما الأعمى ففي غاية الكمال الفهمي والعلم  
الذوق وأشار بقوله المتعلقان الخ إلى أنهم ما من الصفات المتعلقة وان متعلقهما جميع الموجودات لابعضها  
وكان الأولى أن يقول المتعلقان بالتأنيث ليناسب قوله فيما مر ثم سبع الخ حيث لم يثبت التاء في العدد الدال  
ذلك على كون المعدوم مؤنثا الآن يقال ذكر باعتبار تأويلهما بالوصف وكذا يقال في العلم والكلام حيث  
قال فيهما المتعلق ولم يقل المتعلقة والحاصل أنه يصح التأنيث باعتبار الصفة والتذكير باعتبار الوصف ولكل  
من السمع والبصر ثلاث تعلقات تنجزى قديم وهو متعلق بمبادئه تعالى وصفاته وصلوحى قديم وهو متعلقهما  
بالممكنات الموجودات قبل وجودها وتنجزى حادث وهو متعلقهما بما بعد وجودها (قوله بجميع  
الموجودات) تقدم الاعتراض على مثل هذه العبارة بأن لفظة جميع مستغنى عنها وتقدم الجواب بأن أ ل في  
الموجودات ان كانت للاستغراق فلفظة جميع لتأكيد ذلك الاستغراق ودفع توهم تخصيصه فليس مستغنى  
عنها أو كانت للجنس فعدم الاستغناء ظاهر والموجودات تشمل الألوان والاصوات فيسمع تعالى السواد  
والبياض ونحوهما يبصر الاصوات وشمل أيضا سمعه تعالى وبصره فيسمعهما تعالى بسمعه ويبصرهما  
ببصره وأما الاكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فلا يتعلق بهما سمعه تعالى وبصره لانها من  
الامور الاعتبارية على الصحيح فليست محسوسة فاننا لانشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين  
دون وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (قوله ومعنى السمع) أى ومعنى لفظ السمع أو ان الاضافة  
للميان أى معنى هو السمع وهذا أولى وكذا يقال فيما يأتى بالنسبة للبصر (قوله ينكشف له) تقدم ما فى  
التعبير بالانكشاف من الإيهام وخرج به القدر والارادة فانهم ليسوا بالانكشاف والحياة فانها لا تتعلق  
بشئ وخرج بقوله كل موجود العلم والكلام وكذا يقال في تعريف البصر الآتى وأشار بقوله كل موجود الى  
أن سمعه تعالى وبصره لا يتعلقان بالمعدوم ولا بالمحال (قوله كذا) دخل تحت الكاف صفاته تعالى فان  
لوحظ انها ليست غيرا كما انها ليست عينا كانت الكاف استقصائية (قوله كسائر الحوادث) بمعنى جميعها  
فالکاف استقصائية لا بمعنى باقيةا وان كان ذلك هو معناها فى الاصل لانها من السور بمعنى البقية ومنه سور  
المؤمن شفاء (قوله وهو) أى ما ذكر من تعلقها بكل موجود مذهب الشيخ أبى الحسن امام الفن وهو  
الحق وكون الشيخ مالكيا وشافعيان زاع لا طائل تحته

ان الفتى من يقول ها أنا ذا \* ليس الفتى من يقول كان أبى

(قوله كيف كانت) أى خفية كانت أم لا (قوله ومعنى البصر الخ) اعترض بان تعريف كل منهما ليس بمانع  
لدخول الآخر فيه بشرط التعريف أن يكون جامعاً مانعاً وأجيب بان عذره في ذلك تعذر الاطلاع على كنه  
ذاته تعالى وصفاته حتى يميز بينهما فلا يعرف تمايزها الا بتمايز تعلقاتها ولما اتحد السمع والبصر في التعلق لم يعرف  
تمايزهما فلما عرفت فهما بتعريف يقتضى تميزهما عن غيرهما وان لم يكن فيه تميز احدهما عن الاخرى ولان  
التعريف بالاهم قد أجازته المتقدمون من المناطق لا يقال حيث اتحدت تعلقهما كانت احدهما مغنية عن  
الاخرى لا نأقول هما وان اتحدت تعلقا لكن لكل منهما من الانكشاف حقيقة تخصه لا يعامها الا الله تعالى  
فيجب علينا ان انكشاف السمع غير انكشاف البصر وغير انكشاف العلم وان كان لا يعلم حقيقة  
كل الا الله تعالى (قوله في حقه تعالى) فال في السمع الذى هو صفة لولا ناو فى البصر فى حقه تعالى لمجرد التفنن  
أى ارتكاب فنين أى نوعين من التعبير واحترز بذلك عن البصر فى حق الحوادث فانه قوة مخلوقة فى  
العصبتين المجوفتين تتلاقيان فى مقدم الدماغ ثم تفرقان فتتأديان الى العينين التى من جهة اليسرى الى العين  
اليمنى والى من جهة اليمنى الى العين اليسرى وتلاقيهما ما على وجه التقاطع الصليبي هكذا × أو على هيئة  
دالين ظهر كل فى ظهرا الاخرى هكذا ٥٥ وعن السمع فى حق الحوادث فانه قوة مودعة فى العصب المفرش

بجميع الموجودات  
(ش) هذا أيضا معطوف  
على ما تقدم ومعنى  
السمع الذى هو صفة  
لولا ناجل وعز هو معنى  
قائم بذاته ينكشف له  
به كل موجود سواء كان  
قدما كذاه أو حادثا  
كسائر الحوادث وهو  
مذهب الشيخ أبى  
الحسن الاشعري وقيل  
انما يتعلق بالاصوات  
فقط كيفما كانت  
ومعنى البصر فى حقه  
تعالى هو معنى قائم  
بذاته العلية ينكشف  
له به كل موجود سواء  
كان قدما أو حادثا



في مقدر الصبايح أي أسسه قدسك بها الأصوات وهذا تقرر في مقدرها عند الحكيم كما عند أهل السنة فالبصر قوة خلقها الله تعالى في العينين والسمع قوة خلقها الله تعالى في الأذنين ولا يتعلق سمعنا وبصرنا عادة إلا ببعض الموجودات وهو الأصوات في الأول بشرط عدم البصير عند السمع عند الأجسام وألوانها في الثاني بشرط عدم القرب والبعد جسداني بخلاف في غير ذلك العادة أن لا يتعلق بذلك البعض بناء على أن المصحح للرؤية هو الوجود وعلمه في الميزان من الموجودات كالملائكة والجن فأنما هو المانع كذا قيل واعتراض بأن المانع وجودي أيضاً أنه إن يرى فيكون عدم رؤيته مائع آخر وهكذا في سائر التسلسل فالمصحح أن عدم رؤية البعض الموجودات لا مانع بل لكون الله تعالى لم يخلق شيئاً من الرؤية فتكون الجسد والملائكة بعضها تارة ولا تراها الكسوف فقدره المولى لم يتعلق برؤيتهما أي لم يخلق فينا قوة ذلك (قوله وهذا) أي تعلق الجسم بما ذكر بلا خلاف بين الأئمة بخلاف السمع فإن فيه خلافاً فخصه بعضهم بالأصوات كجسم وبعضهم بكلام النفس وبالمسمع عاتقوهي الأصوات وعبارة السمع محتملة لثبوت الظلال في البصر أيضاً حيث قال في بصره متعلق بالمبصرات فيحصل أن مراده المبصرات بالنسبة لنا وهي الألوان مثلاً ويحتمل أن مراده المبصرات بالنسبة له تعالى وهي جميع الموجودات (قوله جميع الموجودات) متعلق بالطالبان والباء في الانكشاف للملابسة أي الطالبان لجميع الموجودات طلباً المتبسا بانكشافها بهما (قوله ليس كمثله شيء) دليل لقوله وليس الخ لقوله وهو السميع البصير ليس له دخل في الدلالة ويحتمل أن يكون قصده الاستدلال على ثبوت السمع والبصر له تعالى خلافاً للمعتزلة وأنهما ليسا مثلي سمع وبصر الحوادث فمجرد الآية يدل للأول وسائرهما للثاني فإن قلت للدلالة فيها على ثبوت السمع والبصر له تعالى حتى يكون فيها رد على المعتزلة لأنهم يسألون أنه سمع أو بصير أمكن بذاته لا بسمع وبصر الله تعالى عليها لا نأقول أن فيها دلالة على ذلك بمجموعة ما يفهمه أهل اللغة منها فأنهم يفهمون أن معنى سمع ذات ثبت لها السمع أو معنى بصير ذات ثبت لها البصر ولا عبرة بمخالفة المعتزلة في ذلك (قوله والكلام) تقدم ما في مثل هذه العبارة وقوله الذي ليس بحرف ولا صوت آخر الصوت لأنه بمنزلة العام والحرف بمنزلة الخاص والخاص مقدم في الاعتبار على العام وذكره عقب الحرف لأنه لا يلزم من نفي الخاص نفي العام ومن قسم الصوت لاحظ كونه معروضاً والحرف عارض له بسبب الاعتماد على المقطع أي الخرج والمعروض مقدم على العارض طبعاً فقدم عليه ووضعا وما ذكر من أن كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت هو المشهور عند أهل السنة وقال العضد أنه بحروف قائمة بذاته تعالى منزّهة عن الترتيب والحدوث والزوال وحل على ذلك قول الأشعري الكلام معنى فقال مراده بالمعنى مقابل الذات فبشميل المنطق فيكون صادقا بكونه حروفاً وأصواتاً ولا يلزم فيه التقديم والتأخير الذي ألزمه المتأخرون لمن قال أنه بحروف وأصوات لأنها لا تشبه حروفاً ولا أصواتاً ولأن حروفاً إنما جاءها التقديم والتأخير من التركيب الجسماني واختلاف المخارج ومن تنزه عن ذلك تنزه كلامه وقال جماعة نسبوا أنفسهم إلى الحنابلة أن كلامه تعالى بحروف وأصوات لكن إن نسبت إلى الحوادث كانت حادثة أو أليسه تعالى كانت قديمة ولا يخفى بطلان هذين القولين وكلام العضد المذكور سرى إليه من الخشوية فلا يعول عليه وسيأتي ما للمعتزلة وقوله ويتعلق أي تعلقتنجيز يا قديماً إلا الأمر والنهي عند الأشاعرة فإنهما تعلقتان صلاحي قديم وهو تعلقتان بالكلية قبل وجودهم وتنجيز حدث وهو تعلقتان بهم بعد وجودهم بصفات التكليف وأشار بذلك إلى أن الكلام من الصفات المتعلقة وأنه مساوٍ للعالم في المتعلق بفتح اللام وأن خالفه في المتعلق إذا علم للا انكشاف وهو للدلالة وهي وإن كان يلزمها الانكشاف لكن هذا الانكشاف اللازم لها ثابت للسامع وأما انكشاف العلم فنثبت لنفس العالم (قوله من المتعلقات) بفتح اللام وهي كل واجب إلى آخر ما سيأتي فإذا أزيل عنا الحجاب وسمعتنا كلامه تعالى فمما ينسب إليه تعالى موجود وإن شريكه مستحيل وإن وجودنا جائز وهذه أقسام الحكم العقلي الثلاثة التي هي متعلقات العلم واعتراض ذلك

وهذا بلا خلاف بين الأئمة ومعنى المتعلقان الطالبان بالانكشاف لجميع الموجودات وليس سمع الله بأذن ولا صماخ وليس بصره بحدقة ولا أجفان ليس كمثله شيء وهو للسمع البصر (ص) والكلام الذي ليس بحرف ولا صوت ويتعلق بما يتعلق به للعلم من المتعلقات (ش) هذا أيضاً معطوف على ما تقدم وهو آخر صفات المعاني

بان أمر الله تعالى لبعض المكلفين كأبي جهل بما علم سبحانه انه لا يقع منه كالأمان يستلزم أن أمره تعالى متعلق بوقوع ذلك المأمور الذي تعلق العلم بعدمه فقد تعلق علمه بما لم يتعلق به أمره الذي هو كلامه فالعلم اذا أعم تعلقات الكلام وأجيب بان الكلام الازلي له تعلقات كثيرة وليس تعلقه منحصرا في التعلق الامرى فهو وان كان لم يتعلق في المثال بترك المأمور على وجه الامر فقد تعلق به على وجه النهى وعلى وجه الوعيد وعلى وجه الخبر بعدم الوقوع وهذه كلها تعلقات للكلام الازلي فلم يثبت انفراد العلم الازلي بتعلق لا يكون متعلقا للكلام الازلي بسائر وجوه تعلقاته (قوله المتفق عليها بين أهل السنة) فيه اشارة الى أن هناك صفات مختلفا فيها بينهم وذلك كالادراك المتعلق بالמושيات كالنعومة والخشونة والحرارة والبرودة والمشمومات كالروائح والمنوعات كحلاوة السكر فانه مختلف فيه فذهب بعضهم الى اثباته لان الادراكات المتعلقة بهذه الاشياء زائدة على العلم بها للتفرقة الضرورية بينهما وذهب بعضهم الى نفيه لان بينه وبين الاتصال بالاجسام كالتفاح والسكر تلازما عقليا والاتصال مستحيل عليه تعالى والصحيح الوقف عن اثباته ونفيه لتعارض دليليهما وكصفات الافعال كالخلق والرزق والاحياء والاماتة فانها عند الاشاعرة أمور اعتبارية وهى التعلقات الحادثة للقدره وعند الماتريديين صفة الفعل صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تسمى صفة التكوين وتنوع الى الانواع المذكورة باعتبار تعلقاتها فان تعلقت بالاجساد سميت خلقا وبالرزق سميت رزقا وهكذا وتقدم تمام الكلام على ذلك واحترز بقوله عند أهل السنة عن المعتزلة فانهم ينكرون جميع صفات المعاني ويرتبون ثمراتها على الذات فيقولون متكلم بذاته وعالم بذاته وهكذا (قوله ومعنى الكلام الخ) فيه مامر وقوله عن الحرف والصوت تقدم أن ذكر الصوت بعد الحرف من ذكر الهماء بعد الخاص وانما ذكره لانه لا يلزم من نفي الخاص نفي العام (قوله والتقديم والتأخير) من عطف أحد المتلازمين على الآخر وانما جمع بينهما مبالغة في التنزيه عن صفات الحوادث (قوله والسكوت) أى لانه تعالى لم يزل متكما ولا يزال كذلك اذ لو جاز ان يسكت لجاز انصاف كلامه تعالى بالعدم وذلك يوجب حدوثه اذ السكوت يقتضى انعدام الكلام فان كان السكوت قبل وجود الكلام لم يمتد عليه وذلك نفي لقدمه أو اثبات لحدوثه وان كان بعد وجود الكلام فقد طرأ على الكلام العدم وذلك يشفى بقاءه واذ اتفق البقاء اتفق القدم لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه وبالجملة فالسكوت يستلزم عدم الكلام السابق وتجدد الكلام اللاحق فيكون اللاحق حادثا بغير واسطة والسابق حادثا بواسطة اذ ما لحقه العدم لم يمتد عليه من السكوت حدوث الكلام لم يمتد منه حدوث الذات المتصفة به واتصاف ذاته العلية وصفاته السنية بالحدوث باطل ومعتقد ككفره بهذا يعلم انه ليس معنى كلم الله موسى تسليما ابتداء انه الكلام له بعد ان كان ساكنا ولا انه بعدما كلمه انقطع كلامه وسكت بل معناه انه ازال بفضل الله الحجاب عن موسى عليه السلام وخلق له سمعا وقوا حتى أدرك كلامه القديم بجميع أعضائه من جميع الجهات ثم منعه الله ورد عليه الحجاب فرجع الى ما كان عليه قبل سماع كلامه وروى أن الله تعالى قال له اني جعلت فيك عشرة آلاف سمع حتى سمعت كلامي وعشرة آلاف لسان أى قوتها حتى أجبتنى وهذا معنى كلامه أيضا لأهل الجنة فيسمع الواحد منهم بسائر أجزائه ويبصر كذلك ويأكل كذلك ويشكح كذلك ويشم كذلك وينطق كذلك وان كانت عقولنا لا ندرك ذلك كما قال سبدي على الخواص وما تقرر من أن المسموع هو الصفة القديمة مذهب الاشعرى وأتباعه ونقل عن أبي منصور الماتريدي ما يوافقه حيث قال يجوز سماع ما وراء الصوت وقالوا كما لا تتعذر رؤية ذاته تعالى مع أنه ليس جسم ولا عرضا لا يتعذر سماع كلامه مع أنه ليس حرفا ولا صوتا وعدم سماع غير الاصوات أمر عادي يجوز تخلفه وذهب أبو منصور الماتريدي في أحد أقواله وأبو اسحق الاسفرائيني والرازي الى أن كلامه تعالى الازلي لا يسمع وانما يسمع صوت يدل عليه يخلقه الله تعالى فيوسى اناسمع صوتا ولنظام من جميع الجهات والاعلى المعنى القائم بذات الله تعالى (قوله واللاحن والاعراب) أى لانهم امن صفات الالفاظ الحادثة وقوله وسائر أى باقى أنواع التغييرات

المتفق عليها بين أهل  
السنة ومعنى الكلام  
المنسوب لله تعالى هو  
معنى قائم بذاته يتعلق  
بكل ما يتعلق به العلم  
وهو كل واجب وكل  
جائز وكل مستحيل  
منزه عن الحرف  
والصوت والتقديم  
والتأخير والسكوت  
واللاحن

كلام والقصر والادغام والغنة وغير ذلك (قوله لان هذه كلها الخ) هذا دليل عقلي على كون الكلام منزها عما ذكره أما الدليل عليه نفسه فهو سمي كما سيأتي وقوله لا يوصف بأوصاف الحوادث والا لكان حادثا فيكون من قامت به كذلك وهو محال كما هو قولهم كلام الله ككلامنا النفسى معناه انه مثله في كونه ليس بحرف ولا صوت لاني انه عرض بسبقه العدم ويطرأ عليه ويتقدم بعضه على بعض وانما قصد وابه الرد على بعض الحشوية في حصرهم الكلام في الحروف والاصوات وقولهم كلام الله بحر وف وأصوات فقل لهم ينتقض حصرهم ذلك بكلامنا النفسى وهو الذى يدبره المتكلم في نفسه فانه كلام حقيقة وليس بحرف ولا صوت (قوله كالا تحيط الخ) جواب عما يقال اذا كانت كيفيته مجهولة فكيف يسوغ لكم الحكم عليه بانه يتعلق بكل واجب الخ وحاصل الجواب ان ذلك لا يقدح في حكمنا عليه بما ذكره الحكم على ذاته وسائر صفاته بالاحكام المتعلقة بهامع جهلنا بحقائقها فلا يسعنا في ذلك الا التسليم (قوله والحروف انما هي الخ) جواب عما يقال تنزيه الكلام عما مر ينافية القرآن إفانه كلام الله تعالى مع انه حروف وأصوات وحاصل الجواب ان مرادنا بالكلام هنا صفته تعالى القائمة بذاته تعالى والقرآن وان كان يطلق عليه كلام الله تعالى الا أنه ليس بمراد وحروفه انما هي عبارة عن كلامه تعالى المراد هنا فيكون الكلام القائم بذاته تعالى مدلولاً للكلام اللفظي المنطوق به وهذا ما صرح به المصنف هنا وفي جميع تأليفه وصرح به السعد وغيره من المحققين واستشكل بان جعل هذه الالفاظ عبارة عن المعنى القائم بذاته تعالى وهو مدلول لها لا يصح لان مدلولات تلك الالفاظ التركيبية الاخبارية وهى النسب حادثة بخلاف الانشائية كقوله تعالى وأنذر عشيرتک الاقربين وأما المدلولات الافراضية فنهامها هو قديم كافي قوله تعالى الله لا اله الا هو الحى القيوم ومنها ما هو حادث كافي قوله تعالى وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فوسوس لهم الشيطان الى غير ذلك من الآيات والمعنى القائم بذاته تعالى قديم ليس الا فكيف يجعل مدلول تلك الالفاظ هو المعنى القائم بذاته وهذا اشكال لا يخفى قوته وحينئذ فالمتجه والمقبول ما أفاده الشيخ ابن قاسم العبادى وحاصله ان مدلول القرآن هو تعلقات الكلام القديم القائم بذاته والمراد بتعلقاته متعلقاته أى مدلولاته فكلامه تعالى صفة واحدة لها متعلقات أى مدلولات وتنقسم تلك الصفة باعتبار تعلقها الى أمر ونهى وخبر لانها ان تعلقت بطلب فعل الشئ كانت أمراً أو بتركه كانت نهياً أو بالاخبار عن شئ كانت خبراً فالتكثير انما هو في تلك التعلقات وفيما يتعلق به دون الصفة القديمة ثم ان تلك المتعلقات أى المدلولات تنقسم باعتبار الالفاظ الدالة عليها الى القرآن وغيره من بقية الكتب فهى باعتبار الالفاظ العريبي المخصوص قرآن وهكذا فمدلول القرآن ليس هو الصفة الواحدة القائمة بذاته تعالى حقيقة بل مدلوله هو مدلولها مثلاً اذا سمعت قوله تعالى ان قارون كان من قوم موسى وفهمت منه ان هناك ذاتاً تسمى قارون وانها كانت من قوم موسى فلا تأويل عنك الحجاب وسمعت الكلام النفسى القائم بذاته تعالى ففهمت منه هذا المعنى بعينه فمدلول الكلام اللفظى هو مدلول الكلام النفسى وان شئت قلت هو مثله لتغايرهما باعتبار الدال وحينئذ يظهر أن مدلول القرآن غير مدلول الانجيل وهكذا ضرورة أن المعانى المدلولة للقرآن غير المدلولات لغيره فان فيه من الاحكام ما ليس في غيره وما يباين وينافى الاحكام التى في غيره وهكذا غيره ويمكن ارجاع عبارات المحققين الى هذا المعنى بالتأويل (قوله والعبارة غير المعبر عنه) مثلاً اذا قلت قام يد فالعبارة هذا اللفظ والمعبر عنه ثبوت القيام لزيد ولا يخفى تغايرهما (قوله فاندك) أى لكونها عبارة عنه ودالة عليه اختلفت باختلاف الالسنه العربية وغيرها فن حيث التعبير عنه أى عن مدلوله بالاحرف العربية المخصوصة يسمى قرآناً ومن حيث التعبير عن ذلك بغيرها يسمى تورا مثلاً وهكذا (قوله والمعبر عنه بها) أى المدلول لتلك الحروف وهو المعنى القائم بذاته الخ وظاهره ان مدلول الحروف هو المعنى القائم وهو خلاف التحقيق لما مر أن هذه العبارات تدل على ما يدل عليه المعنى القديم بمعنى أنه لو تأويل الحجاب عن

والاعراب وسائر أنواع التغيرات لان هذه كلها من أوصاف الكلام الحادث وكلام الله تعالى قديم والقديم لا يوصف بأوصاف الحوادث وكيفيته مجهولة لنا كما لا تحيط بذاته وبجميع حقائق صفاته والحروف انما هي عبارة عنه والعبارة غير المعبر عنه فلذلك اختلفت باختلاف الالسنه ولم يختلف هو خروف القرآن حادثه والمعبر عنه بها وهو المعنى القائم بذاته الله قديم

المعنى القديم القائم بذاته تعالى لفهم منه من المعاني ما يفهم من هذه الالفاظ فلا بد من تأويل في كلامه حتى يرجع لهذا التحقيق فقوله هو المعنى القائم أى هو مدلول المعنى القائم وهذا كله اذا أريد بالدلالة الدلالة المطابقة فان أريد بالدلالة الالتزامية لم يحتاج لهذا التأويل لانه اذا دل كلام زيد على معنى وكان كلام عمرو دالا على ذلك المعنى صح ان يقال ان كلام عمرو دال على كلام زيد أى بالالتزام وقوله قديم خبر المحدث أى وذلك المعنى قديم (قوله فالتلاوة الخ) هو أكثر فائدة مما قبله وقوله حادثة أى لانها أفعال صادرة من التالى والقارىء والكتاب ولما كان قوله والمتلو الخ بهم ان الالفاظ المتلوة والمقروءة والنقوش المكتوبة قديمة وذلك لا يصح أول ذلك الشارح بقوله أى مادلت عليه الكتابة والتلاوة والقراءة أى المتلو والمقروء والمكتوب لان القديم على كلامه مدلول للمكتوب والمقروء والمتلو لانفس الكتابة الخ التى هى فعل الفاعل ولو قال من أول الامر فالتلاوة والمتلو والقراءة والمقروء والكتابة والمكتوب حادثة ومادلت عليه من المعنى القائم بذاته تعالى قديم لكان أخصر. ولعل العبارة التى ذكرها هى عبارة القوم فنقلها كما هى ثم أوهاو بعد ذلك يرد عليه الاعتراض السابق وهو ان ظاهره ان المعنى القائم هو مدلول هذه الالفاظ المتلوة والمقروءة والنقوش المكتوبة فيكون القرآن دالا على المعنى القديم القائم بذاته تعالى وليس كذلك فلا بد من تأويل في كلامه بان يقال دال مادلت عليه الكتابة بمعنى المكتوب قديم (واعلم) ان القراءة أعم من التلاوة لتعلقها باللفظ المفرد والمتعدد واختصاص التلاوة بالمتعددة تقول قرأت اسم زيد ولا تقول تلاوته لان التلاوة تقتضى تلاوتى شئى أى تبعيته له وفرق أهل التجويد بينهم ما بوجه آخر وهو ان التلاوة قراءة متتابعة كالآراء والاسباع والمدارس الاخذ عن المشايخ والقراءة تطلق عليهم ما فهمي أعم منهما (قوله) أى ما تقدم من ان العبارة حادثة والمعبر عنه قديم كذا كر الله تعالى وقوله فان الذى ذكر حادثة أى لانه فعل صادر من العبد وهو التلطف بقولك الله مثلا ويطلق أيضا على نفس هذا اللفظ الصادر منك وقوله والمذكور قديم يطلق المذكور أيضا على نفس الالفاظ الجارية على اللسان كلفظ الله وعلى مدلول تلك الالفاظ وهو الذات العلية وهو المراد هنا لانه المحكوم عليه بأنه قديم أما نفس اللفظ فهو حادث فتلخص ان قولك الله مثلا يطلق عليه ذكر ومذكور ويطلق الذكور أيضا على التلطف به وأما مدلوله وهو الذات العلية فيطلق عليه انه مذكور فقط وهو المحكوم عليه بأنه قديم (قوله رب العزة) أى الغلبة وإضافة الرب اليها لاختصاصها به اذ العزة حقيقة الاله ولمن أعزه وقال الشيخ العمري فى حاشيته على هذا الكتاب وقيل العزة حية مستديرة بجبل قاف المستدير بالبحر المحيط بالارض اهـ (قوله ثم سبع) هذا شروع فى المعنوية وقدم المعانى عليها لانها أصل لها اذ المنسوب اليه أصل للمنسوب فى التعقل ولانها تعقل على حياها بخلاف المعنوية فانها لا تعقل الا بعد تعقل المعانى ولانها موجودة وقوله سبع عطف على سبع من قوله ثم يجبله تعالى سبع صفات لاعلى لفظ ثم يجب لاقتضائه ان هذه ليست بواجبة ولا على قوله الوجود لان محل كون الصحيح عند تكرر المعاطيف ان العطف على الاول مالم يكن العطف بحرف مرتب والا كان كل واحد على ما قبله ولان المصنف قد أعاد العامل فى الجملة التى قبل هذه وقطعها عما قبلها حيث قال ثم يجب ولم يقل وسبع وعطف بهم لان رتبة المعنوية دون رتبة المعانى لان المعانى صفات موجودات تمكن رؤيتها لو أزيل الحجاب بخلاف المعنوية فانها ثابتة فقط ولا يمكن رؤيتها لانها لم ترق الى رتبة الوجود المسحح للرؤية هكذا قال السكتاني وفيه شئى لان صفاته تعالى لا تفاوت فيها فلا يقال هذه الصفة أفضل ولا أشرف وإنما يقال هى أكثر تعلقات من تلك لانها كلها فى غاية الشرف وقول القرأى بأشرفية بعض الصفات الوجودية على بعض مردود فالأولى ان يقال عطف بهم لترتب المعنوية على المعانى فى التعقل اذ لا تعقل عالمية مثلا لا بعد تعقل علم قائم بالذات أو ان ثم لمجرد الترتيب الذى كرى أى الاخبارى فكانه قال أخبرك بما تقدم ثم أخبرك بهذا وحذف التاء من سبع لان المعنوية مؤنث وهو صفات

فالتلاوة والقراءة  
والكتابة حادثة والمتلو  
والمقروء والمكتوب  
قديم أى مادلت عليه  
الكتابة والقراءة  
والتلاوة وذلك كذا كر  
الله فان الذى ذكر حادثة  
والمذكور وهو رب  
العباد قديم وهو رب  
العزة فافهم وراجع  
كتب الأئمة تعلم  
(ص) ثم سبع صفات  
تسمى معنوية

جمع صفة أولانه محذوف وعند حذفه يجوز تأنيث العدد ونذكره **(قوله)** وهي ملازمة مقتضى جعلهم  
المعاني عللا والمعنوية معلولة أن يقول وهي لازمة إذا المعلوم لازم لعلته لكنه عبر بذلك إشارة إلى أن المراد  
بالتعليل التلازم وإن التلازم من الجانبين وليس المراد به حقيقة وهي افادة العلة معلولة الثبوت كما سيأتي  
**(قوله)** هي الحال الخ هذا التعريف شامل للمعنوية القديمة والحديثة ولا يقال هما حقيقتان مختلفتان فكيف  
يجمعهما في تعريف واحد لانا نقول هذا التعريف رسم وامتناع الاجتماع انما هو في الحد الذي في الرسم وقوله  
الواجب في نسخة الواجبة وهي صحيحة أيضا لان الحال يجوز فيه التذكير والتأنيث والمراد بالواجب عدم  
الانفكاك لعدم تصور العدم **(قوله)** مادامت الذات ماصدرية ظرفية متعلقة بالواجب ودام تأمة بمعنى  
بقيت أي الواجب للذات مدة بقائها لانا قصة لفساد المعنى وحينئذ فقوله معللة حال امان من الحال الواقع خبرا  
أو من المبتدأ بناء على مذهب سيبويه المجوز بحسب الحال منهما أو من الضمير الواجب اتفاقا ولا يصح أن  
يكون حالا من الذات لان الذات لا تعمل وأظهر في محل الاضمار حيث قال مادامت الذات لتلايتهم عود  
الضمير على الحال كما تقدم في بحث الوجود **(قوله)** أخرجه السلوب وصفات المعاني لان الأولى عدمية  
والثانية وجودية والحال واسطة بينهما ولو قال أخرجه عنده كان أولى لان المنسوب وصفات المعاني لم تدخل في  
شيء حتى يخرجها بقوله الحال وأضاف الحال جنس وشأن الجنس الاخراج عنه لابه **(قوله)** أخرجه به الحال  
النفسية أي لان الحال قسمان كما تقدم ملازم صفة معنى وتسمى حالا معنوية وما لم يلزم ذلك وتسمى حالا  
نفسية **(قوله)** ومعنى التعليل التلازم أي وليس معناه افادة العلة معلولة الثبوت بحيث تكون المعاني مؤثرة في  
المعنوية كتأثير حركة الاصبع في حركة الخاتم على القول بذلك فهذا ليس مرادنا بخلاف التلازم فانه كما يعقل  
بين الممكنين من غير تأثير لاحد هما في الآخر كالجوهر والعرض يعقل بين الواجبين نحو ارادة الله تلازم علمه  
وعلمه بلازم كلامه **(قوله)** أي يلزمهما معنى الخ مقتضى الظاهر أن يقول أي تلزم معنى لكن لما كان التلازم  
من الجانبين كان كل منهما في نفس الأمر متصفا بكونه لازما ومازوما فيه مع فيه اعتبار كل منهما **(قوله)** فقادر  
الخ الأولى أن يقول فكونه قادرا بلازم القدرة وهكذا المأمور أن صفة المعنى هي الكون المذكور وأما قادر فهو  
اسم لاصفة **(قوله)** منسوبة الى المعاني حال من ضمير سميت فان قلت مقتضى نسبتها الى المعاني أن يقال  
معنوية لانا نقول قاعدة النسب أنه إذا أريد النسبة الى جمع لا ينسب الى لفظه بل يؤتى بمفردة وينسب اليه قال في  
الخلاصة والواحد اذا كرر ناسبا للجمع إلى آخر البيت لا يقال الا في المعنى بدل عن بقاء مقتضاه أن ترد الياء  
في النسب فيقال معنوية لانا نقول لم يفعلوا ذلك لما فيه من الثقل بسبب اجتماع ثلاثيات مع كسر احدها وقوله  
لان الاتصاف الخ علة لنسبتها لما ذكر كانه قال انما نسبت المعنوية الى المعاني دون العكس مع ان كلا منهما صفة  
قديمة لان الاتصاف الخ وضح أن يكون علة للتسمية باعتبار تقيدها بالنسبة المذكورة والمعنى وسميت بهذا  
الاسم المشتعل على هذه النسبة لان الخ ولا يصح أن يكون علة للتسمية بقطع النظر عن تقيدها بذلك لانها لم  
تعمل **(قوله)** ولانها أظهر الخ عطف علة على معلول كانه قال انما كان الاتصاف بالمعنوية فرع الاتصاف بالمعاني  
لانها أظهر الخ وأضاف المعاني ملازمة والمعنوية لازمة واللازم فرع الملزوم أي يلاحظ بعدم ملاحظته فان قلت  
يصح أيضا أن يقال المعنوية ملازمة والمعاني لازمة لما مر انهما متلازمان قلت لما كان تعقل المعنوية يتوقف  
على تعقل المعاني لوجودها خصت المعاني بوصف الملزومية والمعنوية بوصف اللازمية **(قوله)** وهذا أي قول  
المصنف ثم سبع صفات الخ جار على رأي مثبت الأحوال أي الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو علم الحرمين  
والقاضي ومن وافقهما والنفس تميل اليه كما قاله السنوسي وقد استدل عليه بوجوه منها ان الكلي الذي له  
جزئيات محقة مثل الانسان ليس بوجوده والاسكان مشخضا فلا يكون كليا ولا معدوم والا كان جزأ من  
أجزاء الموجود كز يد مثلا لا متنازع تقوم الموجود بالمعدوم أي كونه مقوما له وجزأ من أجزاء ماهيته فثبت  
كونه واسطة وهو المطلوب ومنها أن السواد يشترك البياض في اللونية ويخالقه في السوادية فيتغيران ضرورة

وهي ملازمة للسبع  
الأولى وهي كونه تعالى  
قادرا ومريدا عالما  
وحياوسميعا وبصيرا  
ومتكلما  
ش أي ثم بعد تحقق  
ما تقدم يعتقد في حقه  
تعالى سبع صفات تسمى  
صفات معنوية والصفة  
المعنوية هي الحال  
الواجب للذات مادامت  
الذات معللة بعلة فالحال  
أخرج به السلوب وصفات  
المعاني ومعلقة بعلة  
أخرج به الحال النفسية  
ومعنى التعليل التلازم  
أي يلزمها معنى قائم  
بالذات فقادر يلازم  
القدرة وصريد يلازم  
الارادة وعالم يلازم العلم  
وحى يلازم الحياة  
وسميع يلازم السمع  
وبصير يلازم البصر  
ومتكلم يلازم  
الكلام وسميت  
معنوية منسوبة الى  
المعاني لان الاتصاف  
بالمعنوية فرع الاتصاف  
بالمعاني ولانها أظهر  
منها اذ هي موجود  
والمعنوية ثابتة فقط  
وهذا على

مخالفة ما به التمايز وهو السوادية لماله التشارك وهو اللونية ولا يخلو ما أن يوجد هذان الوصفان أعني اللونية والسوادية للسواد فيلزم قيام العرض بالعرض أو بعدمه فيلزم تركب الموجود من المعدوم وكل منها محال فثبت كونهما واسطة وهو المطلوب ومنها ما ذكره بعض الشيوخ ممن نصر القول بثبوت الاحوال وهو أن القول بنفيها بسبب التعليل والحدود والمقدمات الكلية في الأدلة وذلك أن نفيها لا يمكنه أن يعمل شيئاً لانا اذا قلنا مثلاً هذا علم لقيام العلم به وقادر لقيام القدرة به لا يستقيم الا اذا أثبتنا المغيرة بين العلم والعالمية حتى يصح التعليل وعند نقاة الاحوال لا مغيرة فلا يستقيم لمافيه من تعليل الشيء بنفسه ولا يمكنه أن يحدث شيئاً لأن الحد مركب من علم وخاص مثلاً اذا قلنا في السواد انه لون قابض للبصر فلا بد أن تتعقل مغيرة بين اللونية والقابضية اذ لو كان شيئاً واحداً لما أغنى القيد الثاني شيئاً وكان قولنا لون قابض بمنزلة قولنا لون لون فلا يتميز السواد عن البياض حينئذ ونافي الحال ليس عنده معنيين متغايران ولا عموم ولا خصوص فلا يمكنه الحد المركب من جنس وفصل ولا يمكنه فهم مقدمة كلية في الأدلة لأن الكلية يلزمها الاشتراك المعنوي ونافي الحال ليس عنده اشتراك الافي اللفظ وهذا كله واضح غير أنه عند التأمل الصادق والفهم الصائب لا ينتج المطلوب ولا يرد على نقاة الاحوال لانهم وان نفوها لا ينفون الاعتبار الذهني وحينئذ فلا يلزم سبب شيء مما ذكره فصار الخلاف بين نافي الحال ومثبتها لفظياً لأن من نفوها أراد نفي زياتها على قيام ملزومها كان القدرة بالذات ومن أثبتها أراد تحقيقها في خارج الاذهان وان لم تكن متحققة في خارج الاعيان وليس المراد أنها متحققة في الذهن فقط خلافاً لبعضهم (قوله وأما على رأى من لا يثبتها) وهو الشيخ الاشعري وأتباعه (قوله فقادر) أي فكونه قادراً الخ ويستفاد من كلام الشارع أنهم انفقوا على الكون المذكور وهو كذلك فهو واجب اجزاء على مذهب أهل السنة والمعتزلة وعلى مذهب من ثبت الحال ومن نفيها وانما الخلاف في كونها صفة ثابتة زائدة على المعاني أو ليس بصفة ثابتة زائدة عليها بل هو أمر اعتباري وحينئذ فمعي انكار الاحوال انكار زياتها على المعاني لا انكار كونه قادراً امثلاً من أصله فإنه كفر لما أمر أنه مجمع عليه فالشيخ وأتباعه وان نفوا الحال لا ينفون الاعتبار الذهني كما مر (قوله وما يستحيل) السين والتاء للطلاوعة يقال أحلت الشيء فاستحال فاستفعل هنا للطلاوعة أفعل لا للطلب كما قاله بعضهم والمعنى مما يطلب من المكلف نفيه لا اثباته لأن الطلب انما يكون من فاعل الفعل كما استغفر واستعان وما هنا ليس كذلك لأن فاعل الفعل ليس هو المكلف بل الصفات فتعين أنها للطلاوعة تقول أحلت الصفات فاستحالت ككسرت الاناء فتكسروا وما واقعة على أمر نظير ما مر وقوله في حقه في معنى على والحق بمعنى الذات أي ومن الأمر الذي يستحيل على ذاته الخ (قوله وعشرون صفة) أي بناء على ما قدمه من ثبوت الاحوال أما على القول بنفيها فالواجب اما اثنا عشر بناء على أن الوجود حال أو ثلاثة عشر بناء على أنه أمر اعتباري فتكون المستحيلات هي أضدادها كذلك لا يقال ان المذكور في كلام المصنف زيادة على العشرين لانه ذكر الإرادة أضداداً كثيرة كالذهول والغفلة والعلة والطبيعة وكذلك العلم وذلك يناقض قوله هنا انها عشرون لا ناقول أضداد الارادة راجعة كلها للكراهة لانها في معناها وأضداد العلم راجعة الى الجهل فصارت عشرون وتقدم ان الصفة تطلق حقيقة على ما ليس بذات وجوديا كان أو لا كما تطلق على المعنى الوجودي القائم بالوصف والمراد هنا الاول اذ المستحيلات بعضها أمر عديم كالعدم وبعضها أمر وجودي كالعمى بناء على مذهب أهل السنة القائلين بأنه أمر وجودي يضاد البصر خلافاً للحكام القائلين بأنه أمر عديم (قوله أي من بعض) الاولى حذفه من المعاني اثباتها من الجمع بين العوض والمعوض كما مر (قوله لان كل ما يليق) علة لجعل من التبعيض لازماً زائدة والاقتضى انحصار المستحيلات في العشرين ومن سبب العلة قوله ولا تنحصر الخ أي انها لانها لها كما أن الكمالات كذلك (قوله الا أنها) جواب عما يقال اذا كانت المستحيلات لا تنحصر في العشرين فلم يقتصر عليها وقوله مقام الدليل عليه أي الدليل التفصيلي نظير ما مر (قوله وهذا هو القسم الثاني) الإشارة

رأى مثبت الاحوال  
وأما على رأى من  
لا يثبتها فقادر عنده  
عبارة عن قيام القدرة  
بالحال الخ

(ص) وما يستحيل  
في حقه تعالى عشرون  
صفة وهي أضداد  
العشرين الاولى

(ش) من للتبعيض أي  
من بعض ما يستحيل  
لان كل ما يليق بجلاله  
مستحيل عليه ولا

تنحصر في هذه العشرين  
الا انها لما كانت أضداد  
مقام الدليل عليه من  
الواجبات لله تعالى

اقتصر عليها وهذا هو  
القسم الثاني أي مما  
يجب على المكلف  
معرفة

الى ما ذكره المصنف من المستحيلات أى والقسم الاول ما قدمه من الواجبات كما هو ظاهر (قوله وهو)  
 أى والقسم الثانى ما يستحيل الخ والمعرفة المتعلقة بهذا القسم معناها اعتقاد استحالة شئى وجوب معرفة  
 المستحيلات على المكاف ان يجب عليه اعتقاد استحالتها فالمراد معرفتها من حيث استحالاتها لا من حيث  
 وجودها ولا جوازها (فان قلت) ان وجوب الصفات المتقدمة يستلزم استحالة نقائصها فلم ذكرها (قلت) انما  
 ذكرها لان المطالب فى هذا الفن ذكر العقائد تفصيلا لان خطر الجهل فيه عظيم أى مشقة شديدة فلا يستغنى  
 فيه باحد المتلازمين عن الآخر (قوله وذلك الخ) بيان لجعل القسم الثانى هو المستحيلات وحاصله انه انما  
 جعل القسم الثانى هو المستحيلات دون ان يجعله الجائزات لانها اعداد للواجبات والاضد اقرب خطورا  
 بالبال عند ذكر ضده فناسب ان تجعل القسم الثانى فى محل البيان والتعليل هو قوله وهذه نقائص الخ وأما  
 قوله ولا يكون النقيض والاضد الخ فهو زائدة فائدة قصد بها بيان وجه استحالة هذا القسم ولا تعلق له بالمسمى  
 ويحتمل ان قوله وذلك الخ بيان لوجه استحالة هذه الاضداد ومحل البيان والتعليل هو قوله ولا يكون النقيض  
 الخ وما قبله توطئة له ويدل على هذا قوله فلا يتصور وجوده وذلك حقيقة المحال اذ هو محط التعليل كانه قال  
 فثبت كونها مستحيلة وهو المطالب وقوله فالواجب الخ جملة معترضة على كالا الاستمالين واقعة فى جواب سؤال  
 مقدر كانه قيل ما حقيقة الواجب أو ما تعريفه فقال فالواجب الخ وانما أعاد ذلك مع تقدمه فى كلام المصنف  
 اطول العهد فر بما يغفل عنه وتوطئة لبيان وجه استحالة الاضداد على الاحتمال الثانى كما مر كانه قال وقد تقدم  
 أن الواجب الخ وقوله وهذه نقائص الخ من جملة التوطئة أى واذا كانت نقائص للواجبات كانت مستحيلة  
 (قوله ما لا يتصور الخ) أى لا يصدق العقل بعدمه ولا يجزم به وتقدم أن الاولى حذف العقل لان الواجب  
 متصف بالوجوب سواء وجد عقل عاقل أم لا (قوله وهذه نقائص لتلك وأضداد) أى بعضها نقيض وبعضها  
 ضو بعضها مساو للنقيض كما سيأتى (قوله ولا يكون النقيض والاضد الخ) شروع فى بيان وجه استحالاته  
 على مامر ويكون تامه بمعنى يوجد ويتحقق والواو بمعنى أو والمقابل هو الواجب ومحط العلة قوله فلا يتصور  
 وجوده الخ كما مر أى لا يصدق العقل بوجوده أى وجوده ما ذكر من النقيض والاضد فالضمير عائدا على  
 النقيض والاضد وأفراده للممر من أن الواو بمعنى أو التى لاحد الشئيين أو الاشياء فيفرد بعدها الضمير وفى  
 كلامه إشارة الى أن هذه المستحيلات تعلم من الواجبات بطريق اللزوم وانما ذكرها للممر قريبا (قوله  
 وذلك) أى ما لا يتصور وجوده المفهوم من قوله فلا يتصور الخ وهذا محط العلة وتامها كما مر وقوله حقيقة المحال  
 قضيتها أن المحال والمستحيل بمعنى واحد وهو ما لا يتصور وجوده وقال بعضهم بينهما فرق وهو أن المستحيل  
 ما اتفق على امتناعه كالاضداد الآتية والمحال ما اختلف فيه كصفة التكوين فانها محالة عند الاشاعة أى محال  
 كونها صفة قديمة قائمة بذاته تعالى والماتريديّة ليست محالة بل ثابتة على مامر (قوله واطلاق الضد عليها  
 الخ) جواب عما يقال كيف يطلق عليها ضد مع ان بعضها غير ضد بل اما نقيض أو مساو له (قوله بحسب وضع)  
 أى اعطى اللغاة على تقدير مضاف أى أهل اللغة كما يؤخذ من التعليل والمعنى أن اطلاق الضد عليها جار على  
 اصطلاح أهل اللغة أى موافق له (قوله بل بعضها نقيض لما تقدم) أى من الصفات (قوله وبعضها ضد) أى  
 وبعضها ليس بضد ولا نقيض بل مساو للنقيض كما سيأتى واعتراض بان ظاهره ان صفة المولى يقال لها فى  
 الاصطلاح ضد مع ان صفاته تعالى قديمة وليست بعرض فلا تكون ضد الغيرها ولا بعضها ضد لبعض هكذا  
 قال يس قال شيخنا نقلا عن شيخه الصغير وفيه بحث اه ولعل وجهه ان الضد لم يطلقه الشارح الاعلى مقابل  
 صفات المولى لاعلى صفاته تعالى الواجبة له فان أراد انه يستفاد من كلامه اطلاق الضد عليها باعتبار كون التضاد  
 نسبة من الجانبين فهو صحيح ولكن لا يلزم من ذلك كونها عرضا أى حادثة لان الضد هو الامر الوجودى قديما  
 كان أو حادثا كما يعرف من تعريفه الآتى (قوله وذلك) أى بيان كونها ليست كلها أضدادا (قوله لان حقيقة

وهو ما يستحيل فى حقه  
 تعالى وذلك لان ما تقدم  
 يجب لله تعالى فالواجب  
 ما لا يتصور فى العقل  
 عدمه وهذه نقائص  
 لتلك وأضداد ولا  
 يكون النقيض والاضد  
 الا اذا اتقى مقابله  
 وانفاء مقابله لا يتصور  
 فى العقل فلا يتصور  
 وجوده وذلك حقيقة  
 المحال واطلاق الضد عليها  
 بحسب وضع اللغة لان  
 أهل اللغة يطلقون الضد  
 على مطلق المنافى واما  
 فى الاصطلاح فليست  
 كلها أضدادا بل بعضها  
 نقيض لما تقدم  
 وبعضها ضد كما تقدم  
 عليه ان شاء الله تعالى  
 وذلك لان حقيقة

الضدين الخ) مراده بالضد ما يشمل المتضايين كما هو اصطلاح أهل الأصول فان أريد تعريف كل منهما على حدته بتعريف يخصه قيل الضدان هما الامران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كالبياض والسواد والمتضايان هما الامران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ويتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كالابوة والبنوة (واعلم) انه اختلف فقيهل ان التضاد لا يكون بين الذوات ولا بين الذوات والمعاني بل يختص بالمعاني وقيل بالتعميم وظاهر تمثيل الشارح الاول وان كان المثال لا يخصه ققوله الامران كالجنس فيشمل الوجوديين والعدميين والوجودى والعدمى وقوله الوجوديان فصل خرج به العدميان كالعمى والموت فان الاول عدم البصر والثانى عدم الحياة على ماسياتى والوجودى والعدمى كالايجاب والسلب والعدم والمملكة ومعنى الوجود بالنسبة للمتضايين ان كلا منهما ليس معناه عدم كذا الا انهما موجودان خارجا من المعلوم عند المحققين ان الابوة والبنوة أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج عن الذهن كبقية الامور الاضافية فانها لا وجود لها في الخارج مع عند أهل السنة خلافا للحكماء اذ لو كانت موجودة لحلت في محل والحلول في محل أمر اضافى موجود أيضا فيقتضى الحلول في محل وهذا الحلول كذلك وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال فنبت أن الاضافات أمور اعتبارية خارجة عن العالم لانه اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات في الخارج المشاهدة بحاسة البصر وقوله غاية الخلاف الخ المراد بغاية الخلاف بين الامرين التنافى بينهما بحيث لا يصح اجتماعهما فخرج نحو البياض مع الحركة فانهما وان كانا أمرين مختلفين في الحقيقة لكن ليس بينهما غاية الخلاف أى التنافى لجواز اجتماعهما فليسا بمتضادين بل متخالفين وعلى هذا فيقال للبياض مع الحركة وأغيرهما من بقية الألوان ضدان فالكاف مدخلة لذلك وكذا السواد مع الحركة وأغيرهما من بقية الألوان ضدان وقيل المراد بغاية الخلاف بين الامرين انهما يشتركان في امر ما فلا يصدق بالنسبة للألوان الا بالبياض والسواد وأما غيرهما فيقال فيه متعاندان لا ضدان لان في الخضرة والحركة مثلا بعض سواد وبياض لانهما يميلان اليهما في بعض الاجسام فلا يصدق على السواد والبياض مع واحد منهما انهما لا يشتركان في أمر ما وعلى هذا ان يكون الكاف استقصائية بالنسبة للسواد والبياض لعدم دخول غيرهما من بقية الألوان وتكون المتنافيات زائدة على أربع كما هو رأى بعضهم فتكون خمسة الضدان والنقضان والاضافيان والعدم والمملكة والمتعاندان ولا يرد على التعريف حينئذ المثالان كالبياض والبياض لانهما لا يوصفان بالخلاف بهذا المعنى فضلا عن غايته لاشتراكهما في جميع الوجود وأما على المعنى الاول فان كانت الفلاسفة يرون تنافيهما وردا عليه والا فلا نعم يرد عليه اعتراض آخر وهو انه يصدق بالمعنى القديم والحادث كعلم الله تعالى وعلم زيد لانهما أمران وجوديان بينهما غاية الخلاف بكل من المعنيين السابقين لتنافيهما وعدم اشتراكهما في أمر ما فيكون غير مانع فلوزاد فيه بتواردان على موضع واحد أى ذات واحدة لخرج ما ذكر فان موضوع القديم لا يوصف بالحادث وموضوع الحادث لا يوصف بالقديم وكذا البياض والسواد لا يقال لهما صدان الا اذا اعتبرتهما بالنسبة لمحل واحد لا بالنسبة لمحلين ويعتبر أيضا في الضدين أن يكون عدم اجتماعهما باعتبار ذاتهما وأن لا يكون المانع من اجتماعهما كون الشيء مضادا لغيره وغير مضاد له من جهتين فيخرج بالاول علمك بحركة زيد وعلمك بسكونه فان هذين العلمين لا يمكن اجتماعهما لكن باعتبار متعلقهما وهو الحركة والسكون اما باعتبار ذاتهما فيمكن اجتماعهما فلا يقال لهما صدان وخرج الثاني السواد والخلاوة فانهما لا يجتمعان بحيث تكون الخلاوة عين السواد وبالعكس لان الخلاوة لا تضاد للبياض والسواد يصادفها فلا تكون الخلاوة عين السواد للزم كونها مضادة للبياض من جهة كونه سوادا غير مضادة له من جهة كونها خلاوة فتجتمع المضادة وعدمها وهو محال فلا يقال ان الخلاوة ضد للسواد مع انها لا تجتمع معه لان المانع من اجتماعهما ما ذكر من لزوم المضادة وعدمها

الضدين الامران  
الوجوديان اللذان  
بينهما غاية الخلاف  
كالبياض والسواد  
والحركة والسكون



( قوله والنقيضان عبارة الخ ) اعلم انه قد اتفق على وقوع التناقض في التصديقات ككل انسان حيوان  
نقيضه بعض الانسان ليس بحيوان واختلاف في التصورات كزيد لازد فليل لا يقع فيها تناقض وقضية  
كلام المنطقة وقوعه فيها ايضاً حيث قسموا العلم الى تصور وتصديق وكلاهما ضروري ونظري وقالوا ان  
النظري في كل منهما قد يقع فيه الخطأ فقد يناقض الانسان نفسه في وقتين مختلفين فيحتاج الى عاصم وهو  
المنطق فهذا صريح في أن هاتين النقيضين وأما قولهم في تعريف التناقض هو اختلاف قضيتين بالانجاب والسلب  
الخ فهو تعريف لا حد قسميه وهو التناقض في القضايا واقتصر عليه لانه المهم لغلبة وقوعه وكلام الشارح  
يصح تخريج على كل من القولين لان قوله عبارة عن ثبوت شيء محتمل أن يكون تقديره عن ثبوت شيء  
لشيء فالاول المحمول والثاني الموضوع بقرينة تمثيلة فيكون جارياً على ما يقتضيه كلام المنطقة وهو  
القول الاول ويحتمل التعميم بان يقال قوله عبارة عن ثبوت شيء أعظم من أن يكون ثابتاً آخر أم لا فالاول  
في التصديقات والثاني في التصورات فيكون جارياً على ما يقتضيه كلام المنطقة وهو الثاني ( فان قلت ) هذا  
التعريف صادق بما اذا اختل شرط من الشرط المعبرة في تناقض التصديقات كوحدة الموضوع  
والمحمول والزمان والمكان والشرط والكل والجزء والقوة والفعل والاضافة وذلك أن المنطقة اشترطوا  
في التناقض الاتحاد في هذه الامور الثمانية وتسمى الوحدات الثمانية فان اختلفت القضيتان في واحد منهما  
لم يحصل بينهما تناقض لجواز صدقهما وكذبهما حينئذ والتناقض يشترط فيه صدق احدهما وكذب  
الاخرى مثال اختلافهما في الموضوع أو المحمول زيد يصلي وعمر ولا يصلي زيد يصلي وعمر ولا يقرأ فان  
هاتين القضيتين يصح صدقهما معاً وكذبهما معاً وصدق احدهما وكذب الاخرى ومثال اختلافهما  
في الزمان نبينا صلى الله عليه وسلم صلى الى بيت المقدس وترى قبل نسخ التوجه اليه نبينا صلى الله عليه وسلم  
لم يصل الى بيت المقدس وترى بعد النسخ فان هاتين القضيتين صادقتان ولو عكست هذه الارادة كانتا  
كاذبتين ومثال اختلافهما في المكان نبينا صلى الله عليه وسلم قد فرض عليه الجهاد وترى بالمدينة نبينا  
صلى الله عليه وسلم لم يفرض عليه الجهاد وترى بمكة فان هاتين القضيتين صادقتان ولو عكست هذه الارادة  
كانتا كاذبتين وكذا قولك زيد جالس أى في الدار زيد ليس بجالس أى في السوق فانه يجوز صدقهما  
وكذبهما ومثال اختلافهما في الشرط اللون مفرق للبصر أى بشرط كونه بياضاً اللون ليس بمفرق للبصر  
أى بشرط كونه سواداً فهاتان صادقتان لاختلاف الشرط فيهما ولو عكس ذلك الشرط لكذبنا ومثال  
اختلافهما بالكل والجزء الثلاثة عدد فرد وترى بالمجموع الثلاثة ليست بعدد فرد وترى بعضها وهو  
الاثنان فهاتان صادقتان ولو عكست هذه الارادة لكذبنا ومثال اختلافهما بالقوة والفعل الخمر في الدن  
مسكر أى بالقوة الخمر في الدن ليس بمسكر أى بالفعل فهاتان صادقتان ولو عكست هذه الارادة لكذبنا  
ومثال اختلافهما بالاضافة زيد ابن وترى لعمر زيد ليس ابناً وترى لخاله فان كان ابناً لعمر وصدقنا  
والا كذبنا ومنهم من اختصر هذه الوحدات الثمانية فردها بعضهم الى ثلاثة ووحدة الموضوع والمحمول  
والزمان وأدخل وحدة الشرط والكل والجزء في وحدة الموضوع لانا اذا قلنا اللون مفرق للبصر أى  
بشرط كونه أبيض اللون غير مفرق للبصر أى بشرط كونه غير أبيض أو قلنا الزنجى أسود أى بعضه  
الزنجى ليس بأسود أى كاه فاللون الأبيض خلاف غير الأبيض وبعض الزنجى خلاف كاه وأدخل  
وحدة المكان والقوة والفعل والاضافة في وحدة المحمول لان الجلوس في المسجد خلاف الجلوس في الدار  
والاسكار بالفعل خلاف الاسكار بالقوة وأبو زيد بخلاف أبوة عمر وورد بها بعضهم الى اثنتين وحدة  
الموضوع والمحمول وأدخل وحدة الزمان في وحدة المحمول كالكلان وردها بعضهم الى واحدة وهى وحدة  
النسبة الحكمية لان جميع ما تقدم يرجع اليها فان نسبة المحمول الى أحد الموضوعين مغايرة لنسبته الى الآخر  
ونسبة أحد المحمولين الى موضوع مغايرة لنسبة الآخر اليه ونسبة أحد المحمولين الى موضوع بشرط مغايرة

والنقيضان عبارة عن  
ثبوت شيء ونفيه نحو  
زيد موجود زيد ليس  
بموجود وهذا

لنسبة الآخر اليه بغير ذلك الشرط وهكذا اذا علمت ذلك فقوله ثبوت شيء أو نفيه صادق بما ذا كان المنفي مغايراً للثبت اما في الموضوع أو المحمول الى غير ذلك مما مر مع انه لا تناقض بينهما حينئذ لجواز صدقهما أو كذبهما والتناقض لا بد فيه من صدق أحد الشئيين وكذب الآخر ولا يوجد ذلك الا عند الاتحاد في جميع ماصر وحاصل الجواب أنا لا نسلم ان قوله ثبوت شيء أو نفيه صادق بما ذكر لان الضمير في أو نفيه راجع للاصر المثبت ولا شك انه عند اختلال شرط من الشروط السابقة لا يصدق وأن المنفي هو المثبت نفسه بل غيره بالاعتبار كما تقدم ايضاحه والمعنى ثبوت أمر ونفي ذلك الامر بعينه ولا يكون المنفي هو المثبت بعينه الا عند الاتحاد في جميع ماصر وهذا معنى ما سبق من أن الشرط اتحاد النسبة الحكمية واعلم انه يدخل في تعريف النقيضين العدم والملكية بمعنى أنه يستغنى بالنقيضين عنهما باعتبار الاثبات والنفي في كل لا بمعنى انهما من أفراد النقيضين لان من لازم النقيضين انهما لا يرتفعان وانهما يقتسمان الصدق والكذب أي يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا ولا كذلك العدم والملكية فيهما وايضا فالنفي في تقابل العدم والملكية مقيد بنفي الملكية عما من شأنه أن يتصف بها بخلافه في النقيضين فانهما نوعان متباينان ليس أحدهما من أفراد الآخر فلا يصح تفسير الدخول بالمعنى الثاني (قوله اصطلاح الاصوليين) الظاهر أن المراد بهم أو باب أصول الفقه لان أو باب أصول الدين كثير ما يشون على اصطلاح المنطقة ويحتمل أن المراد بهم أو باب أصول الدين وقوله ولاهل المنطق اصطلاح آخر وهو أنهم جعلوا المتنافيات أو بعبارة الضدان والمتضادان والنقيضان والعدم والملكية فهذه الاربعة لا يمكن اجتماعها بخلاف الخلافين كالقيام والضحك فانه يمكن اجتماعهما فليس امتنافين وكذا المثلان كبياض وبياض فجملة الاقسام عندهم ستة واما الاصوليون فادرجوا المتضادتين في المتضادين والعدم والملكية في النقيضين كما علمت مما مر وزاد الخلافان والمثلان فالمعلومات حينئذ منحصرة في أو بعبارة المثلين والضدين والخلافين والنقيضين فالخلافان يجتمعان ويرتفعان كالبياض والقعود والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان والضدان أمران مختلفان بالحقيقة لا يجتمعان وقد يرتفعان والمثلان أمران متفقان بالحقيقة لا يجتمعان وقد يرتفعان وعدم اجتماع المثلين كالبياضين مذهب الفلاسفة وتبعهم أهل السنة خلافا للمعتزلة وعلى كل من القولين حجج مقررّة في محلها فنحن على الثاني أن المصوغ يختلف سواده باعادةه للقدرة مرة بعد اخرى فشدة سواده من اجتماع سوادين فاكثروا اجاب الاول بانها انواع من السواد تتعاقب على المصوغ واحدا بعد واحد لانها مجتمعة قال شيخنا سيدي محمد الصغير وهذا ليس بظاهر فالحق ان هذا مذهب المعتزلة \* واعلم ان تنافي النقيضين كزبد قائم زيد ليس بقائم ضروري لا يحتاج الى دليل لان النفي والاثبات لا يجتمعان بالضرورة بخلاف تنافي الضدين كالسواد والبياض فانه نظري يحتاج الى دليل والدليل عليه انهما لو اجتمعا للزم عليه اجتماع النقيضين بيانه أن السواد مثالا يلزمه لا بياض والبياض يلزمه لا سواد اذ يلزم من صدق سواد صدق لا بياض ومن صدق بياض صدق لا سواد فلو اجتمع السواد والبياض لزم عليه اجتماع سواد ولا سواد الذي هو البياض وبياض ولا بياض الذي هو السواد فيلزم عليه اجتماع النقيضين وهو باطل بالضرورة كما علمت فالمنافاة بين الضدين ليست ذاتية بل لا يلزم على اجتماعهما من اجتماع النقيضين كما تقرر بخلاف المنافاة بين النقيضين فانها ذاتية فتتافيهما أقوى من تنافي الضدين لما ذكر ولان تنافيهما بالذات وتنافي الضدين بالعرض وبيانه أن الخير مثلا يوصف بكونه خيرا وهو ذاتي له وبكونه ليس شر او هو عرضي له وبكونه ليس بخير ينافي الذاتي وهو الخير وكونه شر انفي العرضي وهو كونه ليس شر ولا شك أن الثاني للذاتي وهو كونه ليس بخير هو النقيض لان الخير نقيضه لا خير والثاني للعرضي وهو كونه شر او الضدان الخير ضد الشر فيلزم ان يكون تنافي الضدين أقوى منه تنافي النقيضين وهو المطلوب (قوله بل التحقيق الخ) اضراب ابطال لقوله العدم نقيض

اصطلاح الاصوليين  
ولا هل المنطق اصطلاح  
آخر غير هذا فانظر ذلك  
في شرح الشيخ لهذا  
المحل ولما كانت هذه  
المستحيلات منافية  
للايجابات كان عددها  
كعددتها وترتيبها  
كترتيبها الاول من  
المستحيلات للاول من  
الواجبات والثاني للثاني  
الى آخرها  
(ص) وهي العدم  
والحدوث وطرو  
العدم  
(ش) العدم نقيض  
الوجود وليس بضد  
التحقيق انه مساو  
لنقيض الوجود

الوجود كأنه قال ما ذكر من أنه نقيض الوجود خلاف التحقيق والتحقيق أنه مساو لنقيضه إذ نقيض الوجود لا وجود ولا وجود مساو للعدم هكذا قاله الشارع وهو مبنى على القول بعدم ثبوت واسطة بين الوجود والعدم وهي الاحوال أما على القول بشبوتها كما هو طريقة المصنف فالتحقيق أنه أخص من نقيض الوجود لأن نقيضه لا وجود وهو أعم من العدم لصدقه به وبالحال (قوله والحدوث نقيض القدم) أي بناء على تفسير الحدوث بالمعنى المجازي الآتي في كلامه على ماسيأتي أما على تفسيره بالمعنى الحقيقي وهو الوجود بعد العدم فيكون التقابل بينهما وبين العدم تقابل الشيء والأخص من نقيضه لأن نقيض الوجود بعد العدم لا وجود بعد العدم وهو صادق بالعدم وبالحال إذ لا تنصف بالوجود بل بالشبوت (واعلم) أن عطف الحدوث وطر والعدم على العدم بالنظر لتسلط الاستحالة على كل من عطف الخاص على العام أو اللزوم على الملزوم لأن استحالة العدم عليه تعالى تستلزم استحالة الحدوث وطر والعدم لأن الأول في قوة قضية كلية قائمة لا عدم ثبت له تعالى لا سابقا ولا لاحقا ولا شك أن هذا أعم من استحالة العدم السابق والعدم اللاحق ومعلوم أن استحالة العدم مساوية لوجوب الوجود فيكون وجوب الوجود مستلزما لوجود القدم والبقاء فعطفهما عليه من عطف اللزوم على الملزوم أو الخاص على العام وليس المراد بالعام الكلي وبالخاص الجزئي المندرج تحته حتى يرد أن ذلك لا يصح هنا لأن الوجود نفسى وما بعده سلبيان بل المراد بالعام كثير الأفراد وبالخاص قليل الأفراد ولا شك أن وجوب الوجود محتمل للفردين وهما عدم قبول الاتفاء سابقا ولاحقا وجوب القدم فرد واحد فقط وهو عدم قبول الاتفاء سابقا والبقاء عكسه فينفرد وجوب الوجود عن كل واحد في الآخر وقد تقدم التنبيه على ذلك (قوله وكذا طر والعدم نقيض البقاء) فيه نظر بل هو من مقابلة الشيء والمساوى لنقيضه لأن نقيض طر والعدم لا طر وعدم وهو مساو للبقاء الذي هو نفي العدم الطارىء على ماسيأتي (قوله عبارة عن التجديد) الأولى أن يقول عن التجديد لأن التجديد تفسير للأحداث الذي هو فعل الفاعل فهو من أوصاف الشخص المجرد بخلاف التجديد فإنه تفسير للحدوث الذي هو من أوصاف المتجدد أي الحادث ولوقال عبارة عن الوجود بعدم لكان أولى لأنه المعنى الحقيقي للحدوث بخلاف التجديد المذكور فإنه معنى مجازي له فهو تعريف له بالمعنى الأعم والخاص أن الحدوث حقيقة في الوجود بعدم ويطلق مجازا على التجديد بعد عدم الشامل للوجود والحال فاطلاقه على ما يعم الأمرين مجاز لأن الحادث كافي المواقف حقيقة في الوجود بعدم العدم فيكون الحدوث هو الوجود بعدم (قوله فيستلزم) أي الحدوث سبق العدم أي العدم السابق فهو في قوة قولك عدم فيكون نقيض القدم الذي هو عبارة عن نفي العدم لأن التقابل بين النفي والاثبات تناقض كما سيذكره فالتناقض بينهما باعتبار ما يلزم الحدوث من العدم الذي هو نقيض العدم المساوى لنفي العدم الذي هو معنى القدم وفيه نظر لأن مقتضاه أن مجرد مقابلة الاثبات للنفي ولو كان ذلك النفي باعتبار كونه معنى اللفظ كما هنا يكفي في التناقض وليس كذلك بل لابد فيه من التصريح بالاثبات والنفي كقولك عدم لعدم وجود لا وجود وزيد لازيد وزيد قائم زيد ليس بقائم فلا يلزم من المناقاة بين الأمرين في المفهوم أن يكونا نقيضين إذ هي أعم وهو أخص لأنه لابد فيه من التصريح بالنفي والاثبات كما مر ولا يلزم من ثبوت الاعم ثبوت الاخص والحاصل أن في كلامه مناقشة من ثلاثة أوجه الأول أن تعريف الحدوث بالتجديد الخ تعريف بالأعم \* الثاني أن المناسب أن يقول التجديد لا التجديد الثالث أنه جعل بين القدم والحدوث تناقضا باعتبار ما يلزم الحدوث من العدم الذي هو نقيض العدم الذي هو مساو لقوله اتفاء العدم فقد استعان على اثبات التناقض بواسطة نفي العدم وهذا لا يكفي في اثبات التناقض بل لابد من التصريح بالإيجاب والسلب كما مر وفيه مناقشة من وجه آخر سبق للتنبيه عليه في مبحث الصفات وهي أن كلامه يقتضى أن كلاما من القدم والبقاء ليس من صفات السلوك لأن نفي العدم السابق هنامعناه الوجود المستمر في جانب الماضي إلى غير نهاية ونفي العدم اللاحق معناه الوجود المستقبلي إلى غير نهاية

والحدوث نقيض  
القدم وكذا طر والعدم  
نقيض البقاء لأن القدم  
عبارة عن نفي العدم  
السابق للوجود  
والحدوث عبارة عن  
التجديد بعد عدم  
فيستلزم سبق العدم  
للوجود ونحو هذا  
والبقاء عبارة عن نفي  
العدم اللاحق للوجود  
وطر والعدم وهو الفناء  
عبارة عن ثبوت العدم  
اللاحق للوجود

وذلك مخالف لما مر من عدم المصنف لهما من صفات السلوب فلو فسر الاول بعدم الاولية أو عدم افتتاح الوجود  
والثاني بعدم الآخرة أو عدم انتهاء الوجود لسكان أولى (قوله والتقابل بين الثبوت والنفي تناقض) فيه أمران  
\* الاول ما مر من أن النفي المضاف لعدم وجود مستمر وحيث أن يكون المعنيان ثبوتيين ولا تناقض بينهما  
\* الثاني ما مر أيضا من أن كلامه يفيد أن مجرد مقابلة الثبوت للنفي بعد تناقضهما ولو كان ذلك النفي باعتبار كونه  
معنى اللفظ كما هنا وليس كذلك بل لا بد فيه من التنصيص بالنفي كما هو المفهوم من عباراتهم كقولك وجود  
لا وجود وزيد لا زيد وأما الجواب عن هذا بان الشارح جار على طريقة الأصوليين الذين يجعلون لعدم  
والمملكة من جملة النقيضين فتكون هذه الأمور المذكورة من النقيضين باعتبار كون المقابلة فيها من مقابلة  
العدم والمملكة والعدم والمملكة لا يلزم أن يصرح فيهما بالنفي ففيه نظر لعدم انطباق ضابط العدم والمملكة على  
ذلك اذ لا يصح أن يقال الحدوث مثلا ملكة والقدم عدم لان عدم المقابل للملكة هو عدم المملكة عمن شأنه  
أن يتصف بها كما قاله في العمى والبصر وهذا غير متحقق هنا كما يظهر بالتأمل الصادق اذ لا يصح أن يقال  
القدم عدم الحدوث عمن شأنه أن يتصف بالحدوث لنفسه ولأن القدم مثلا ملكة والحدوث عدم لنفسه  
اذ القدم مثلا معناه عدم فلا يصح أن يجعل ملكة (قوله والمماثلة للحوادث) تقدم أن معنى مخالفته تعالى  
للحوادث أن ذاته ليست كذات الحوادث وصفاته ليست كصفات الحوادث وأفعاله ليست كأفعالهم فتكون  
المماثلة للحوادث كون ذاته وصفاته وأفعاله كذات وصفاته وأفعال الحوادث وقد تكلم المصنف على نفي هذه  
الأمور الثلاثة فإشارته للاول بقوله بان يكون جرما الخ والثاني بقوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث وللثالث بقوله  
أو يتصف بالاغراض الخ بقوله أو يكون عرضا لا حاجة له لان كلامه ولا في نفي مماثلته للحوادث في ذاته بمعنى  
أن ذاته ليست كذات الحوادث فمعلوم أن ذواتهم ليست أعراضا (قوله بان يكون جرما) الباء للسببية كما يدل  
عليه ما سبق في الشارح حيث قال وكذا يستحيل عليه ما يستلزم الخ لجعل كونه في جهة للجرم مستلزما للثلاثة  
والمستلزم للشيء سبب فيه وانما عبر بالجرم دون الجسم لان الجرم أعم منه لشموله الجوهر الفرد والجوهر  
المركب واختصاص الجسم بالثاني ونفي الأعم يستلزم نفي الأخص دون العكس والذات أعم من الثلاثة لا تفرداها  
عنها في ذات الله تعالى وهل يطلق على الله ذاتا أو لا منعه قوم وأجازة آخرون وهو الصحيح (قوله أي تأخذ ذاته  
العلية) بالرفع تفسير للجرم بلازمه اذ الأخذ المذكور من لوازم الجرم ويحتمل النصب تفسير لقوله يكون الخ  
وقوله قدر أي مقدرا أو قوله من الفراغ صفة له أي مقدارا كائنات من الفراغ ويحتمل تعلقه بتأخذ أي تأخذ من  
الفراغ قدر أو قوله أو يكون عرضا الخ أي بحيث يكون اعتبار الجرم منه وتاوهو بالنصب عطفا على يكون  
وكذا ما بعده وقوله يقوم على حذف أي التفسيرية ليناسب ما قبله (قوله أو يكون في جهة للجرم) بان يكون  
عن يمين الجرم أو شماله أو فوقه أو تحته أو امامه أو خلفه والمراد بالجرم كرة العالم العرش وما حوى ويحتمل أي  
جرم كان وهو الاظهر وقوله أوله هو جهة أي بان يكون له هوي يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو أمام أو خلف  
وعطفه على ما قبله من عطف الخاص على العام ان قلنا بالجرح من أن الجهة خاصة بالنوع الانساني دون غيره  
حيوانا كان ذلك الغير أولا فلا تضاف الجهة اليه الا بواسطة الانسان فتقول كل من له جهة من الاجرام  
كالا انسان فهو في جهة وليس كل من هو في جهة منها له جهة وعلى هذا يكون قولهم عن يمين المنبر مثلا على  
حذف مضاف أي يمين الجالس عنده مثلا والتحقيق انها ليست خاصة به وعليه فكل من في جهة لشيء فله جهة  
وليس كل من له جهة هو في جهة وذلك كالعالم بحملته فان له جهة وليس هو في جهة لشيء (قوله أو يتقيد بمكان)  
أي يحل فيه كان يكون فوق العرش وليس المراد بالتقيد بالمكان اختصاصه به دون غيره أو دوام استقراره فيه  
وان كان ذلك هو المتبادر من لفظ التقيد والمكان عند أهل السنة هو الفراغ الذي يحل فيه الجرم وحيث  
كون قوله أو يتقيد الخ مستغنى عنه بقوله أي تأخذ ذاته العلية قدر من الفراغ وعند جمهور الفلاسفة هو

والتقابل بين الثبوت  
والنفي تناقض

(ص) والمماثلة للحوادث  
بان يكون جرما أي  
تأخذ ذاته العلية قدرا  
من الفراغ أو يكون  
عرضا يقوم بالجرم  
أو يكون في جهة  
للجرم أوله هو جهة  
أو يتقيد بمكان

السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى كباطن الكوز المماس لظاهر الماء وعلى هذا لا يكون وسط المسامى مكاناً وإذا حل كلام المصنف على هذا لا يكون مستغنى عنه (قوله أو زمان) أى أو يتقيد بزمان أى يحل فيه والمراد بالحلول فى الزمان دورانه عليه بان تدور عليه الافلاك أو يكر عليه الجديدان الليل والنهار (واعلم) انه اختلف فى الزمان فقل هو حركة الافلاك أى دورانها وقيل هو نفس الافلاك وقيل هو مقارنة متجدد معلوم لتجدد موهم ازالة للايهام كقولك آتيك طلوع الشمس فعلى فرض علم طلوع الشمس وجهل الاثبات عنده يكون الزمان مقارنة الاول للثانى أى الطلوع للاتيان وعلى فرض عكسه يكون الزمان مقارنة الثانى للاول أى الاثبات للطلوع وقيل هو متجدد معلوم يقارنه متجدد موهم فعلى فرض علم طلوع الشمس فى المثال المذكور يكون هو الزمن وعلى فرض علم الاثبات يكون هو الزمن والقولان الاولان للحكام والاخيران لاهل السنة فالزمان على الاول عرض وهو الحركات وعلى الثانى جوهر وهو الافلاك وعلى الاخيرين أمر اعتبارى (قوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث) أى كقدرة حادثة أو ارادة حادثة (قوله أو يتصف بالصغر أو الكبير) بمعنى قلة الاجزاء أو كثرتها كما يعلم من تفسير الشارح الصغير والكبير بما يأتى (قوله أو يتصف بالاغراض) جمع غرض وهو العلة الباعثة على الفعل المترتبة عليه كالماء المترتب على حفر البئر فانه باعث على الحفر اذ لو لم يحصل حفر فالغرض متقدم فى الزمن متأخر فى الوجود لانه قالوا اول الفكر آخر العمل فان الانسان يفكر أولاً فى الماء مثلاً والذي يخرج فيحفر البئر ثم يرتب على حفرها الماء الذى سبق الفكر فيه وكذا الاشتغال بالعلم لاجل صيرورتك عالماً فالغرض يفعله الشخص لاجل أن يتكامل به والمولى لا يفعل الافعال كايحاذر يدوم وروى السماء والارض لغرض وهو تعظيم الخلق له وعبادتهم له فيرتفع بسبب ذلك لانه لا يفعل كذلك الا لتاقت النقص المتقتر والله سبحانه وتعالى غنى عن كل ما سواه وانما ذكر أنواع المائة العشرة وان كان بعضها دخلاً فى بعض كما تقدم التنبيه عليه تعريضاً للجميع من يقول ببعض شئ منها لان المطلوب فى العقائد التصريح بكل عقيدة على حدها فلا يكتفى فيها بدلالة الالتزام (قوله فى الافعال) أى ايجاد الافعال أو المراد بالافعال نفس اليجاد كايحاذر يدوم ومثلاً والاحكام أى الاحكام الشرعية فليس هناك باعث يبعثه على ذلك مما سياتى قريباً (قوله نقيض المخالفة) التحقيق أن المقابلة بينهما من مقابلة الشئ والمساوى لنقيضه لان نقيض المائة للاثمانمائة وهو مساو للمخالفة (قوله لان المائة الخ) هذا بيان لمعناها الاصل والمراد هنا استحالة المائة مطلقاً أى فى جميع الصفات أو بعضها والاول اصطلاح المناطق والثانى اصطلاح المتكاملين وكان المناسب الجرى عليه فيفسرها بالمشابهة ولومن بعض الوجود (قوله فى جميع صفات النفس) عرف المصنف فى شرحه صفات النفس بانها التى لا تتقرر حقيقة الذات بدونها واعترضه السكتانى بانه امان يرد التقرر ذهنياً بمعنى التعقل أو خارجاً بمعنى التحقيق وعلى كل يرد عليه اللوازم البينة بالنسبة للزومها كالشجاعة للاسد والزوجة للاربعه فانه لا تتقرر ذات المزوم فى ذهن ولا فى الخارج من ذهن بدونها فيكون التعريف غير مانع لدخول ما ذكر فيه مع أنه ليس صفة نفسية وأجيب بان المراد ما لا يتقرر حقيقة الذات الامع حضورها فيخرج ما كان تعقله تابعاً لتعقل شئ آخر كاللوازم المذكورة فان تعقلها عقب تعقل المزومات لان اللازم من حيث كونه لازماً متأخر تعقله عن تعقل المزوم بخلاف صفات النفس فانه لا يمكن حضور الموصوف الامع حضورها فتعقلها صاحب لتعقله لا تابع له (قوله فيما يجب الخ) بدل من قوله فى جميع صفات النفس أشار به الى ان المراد بصفات النفس ما يجب لها وما يستحيل وما يجوز علمها كذا قررته شيخنا فى درسه والذى ذكره المصنف فى شرحه أن المراد بصفات النفس ما كان دخلاً فى حقيقة الموصوف بان يكون جزءاً من أجزاء حقيقته كالحوانية والناطقية بالنسبة لزيد وعمر ومثلاً فالثمانان هما المتساويان فى جميع أجزاء حقيقتهما لافى بعضها ولا فى العرضيات وهى الصفات الخارجة عن الحقيقة فزيد مثلاً انما يثبت له من

أو زمان أو تتصف  
ذاته العلية بالحوادث  
أو يتصف بالصغر أو  
الكبر أو يتصف  
بالاغراض فى الافعال  
والاحكام  
(ش) المائة للحوادث  
نقيض المخالفة لان  
المائة عبارة عن  
الاتفاق فى جميع  
صفات النفس فيما يجب  
وما يستحيل وما يجوز  
والمخالفة عبارة عن نقيض  
المائة والتقابل بين  
النفي والاثبات تقابل  
النقيضين والحوادث  
جمع حادث

والحدث هو المتجدد بعد عدمه وهو المعبر عنه بالعالم وهو منحصص في الجواهر والاعراض كإسباتي وهي الاجرام وحقيقة الجرم هو كل ما ملا قدر من الفراغ كالخجر والشجر وذوات الحيوانات فيستحيل في حقه تعالى (٨٥) أن يكون جرمًا تأخذ ذاته العلية

قدر من الفراغ كسائر  
الاجرام تقديس الله  
عن ذلك أو يكون  
عرضا يقوم بالجرم  
وهو النوع الثاني من  
العالم والعرض كل صفة  
حادثه كالبياض والحرارة  
والسواد والصفرة وسائر  
الالوان والحركة أيضا  
والسكون وكذا  
يستحيل عليه ما يستلزم  
مماثلته للحوادث بان  
يكون في جهة للجرم  
بان يكون فوق الجرم  
أو تحت الجرم أو يمين  
الجرم أو شمال الجرم  
أو أمامه أو خلفه لأنه  
لو كان في جهات الجرم  
لزم أن يكون متحيزا  
وكذا يستحيل عليه  
أن يكون له جهة لان  
الجهة من لوازم الجرم  
لان فوق من عوارض  
عضو الرأس وتحت  
من عوارض عضو  
الرجل ويمين من  
عوارض العضو الايمن  
وشمال من عوارض  
العضو الشمال وأمام من  
عوارض البطن وخلف  
من عوارض الظهر  
وكذا يستحيل عليه أن

يساو به في جميع أجزاء حقيقته وهي الحيوانية والناطقية بخلاف المساوي له في بعضها كالفرس المساوي له في  
الحيوانية فقط أو في العريضات كالبياض المساوي له في الحدوث وصحة الرؤية مثلا فليس مثاله وعلى هذا  
يكون قوله فيما يجب إلزامه لا اتفاق في جميع صفات النفس لا تفسير للصفات المذكورة وهذا مبني على  
اصطلاح المناطقة أما المتكلمون فلا يجسمونها كإسباتي عندهم في تركيبها من الجواهر مثلا يجوز على كل واحد  
منها ما جاز على الآخر ولا تختلف الالباء عوارض فالحيوانية والناطقية عندهم من العوارض بالنسبة لزيد وعمر  
وكذا الحيوانية والماهية بالنسبة للفرس فذات زيد مثلا مساوية لذات الفرس في أن كلا يأخذ قدر من  
الفراغ ويحتاج الى مخصص ويقبل الاعراض الى غير ذلك (قوله) والحدث هو المتجدد (الخ) هذا تعريف  
بالاعم لشموله الاحوال الحادثة والامور الاعتبارية والافقية الحادث هو الموجود بعد عدمه واطلاقه على  
الاحوال الحادثة والامور الاعتبارية مجاز كإسباتي (قوله) وهو المعبر عنه بالعالم فيه ان المتجدد أعظم من الجواهر  
والاعراض لشموله الاحوال الحادثة والامور الاعتبارية كما علمت وكل من الجواهر والاعراض خاص  
بالامر الوجودي فلا يصح قوله وهو منحصص (الخ) ويمكن أن يقال مراده بالمتجدد الموجود بعد عدمه بقريته  
قوله وهو منحصص (الخ) والعالم بقية اللام على الاشهر سمي بذلك لانه علامة على وجود صانعه وبكسر هاء على  
قوله سمي بذلك لانه سبب في علم صانعه (قوله) وهو أي العالم منحصص (الخ) أي على رأي منكر الاحوال أما  
على رأي مثبتها فهو ثلاثة الجواهر والاعراض والاحوال وحيث نذكر ان المتجدد الثابت في الخارج بعد عدم  
أي في خارج الادهان أعظم من أن يكون ثابتا في خارج الاعيان أولا فيدخل فيه الاحوال ويخرج عنه  
الامور الاعتبارية فانها ليست من العالم وان كانت حادثة بمعنى متجددة بعد عدمه على ما مر وهذا كله بناء على  
القول بعدم اثبات المجردات وهي الامور المجردة عن المادة أي عن العجمية والعرضية كاللائكة والارواح  
والعقول العشرة أما على القول بآثارها وهو قول الفلاسفة والفرز الى فسكون من جهة العالم ولا يكون منحصرا  
فيما ذكر (قوله) وهي الاجرام (الضمير عائذ على الجواهر أي والجواهر هي الاجرام) (قوله) وحقيقة الجرم  
أي ماهيته وتعريفه وفيه أن التعريف لا يصدر بكل لانها لا افراد وهو للماهيات الآن يقال انه ضابط لا تعريف  
وحيث نذكر في تعبيره بالحقيقة تساهل والاولى أن يقال وضابط الجرم (الخ) وقوله كالخجر أي ما صدقته لانه ماهي  
التي تملأ فراغا لا حقيقة لانها أمر ذهني (قوله) والعرض كل صفة حادثة أشار به الى أنه أخص من مطلق الصفة  
لانفرادها عنه في صفة المولى تبارك وتعالى وهل الاعراض تبقى زمانين أولا خلاف والصحيح الاول كما مر  
وعلى الثاني فأصحح أن الله تعالى يخلق مثلها لنفسه انما هو لا يوجد لها باعيا ناهيا بعد انعدامها (قوله) بان  
يكون في جهة للجرم (الخ) الصحيح أن معتقد الجهة لا يكفر كما قاله ابن عبد السلام وقيده النودي بكونه  
مهملة (قوله) لان فوق من عوارض عضو الرأس (الاضافة للبيان أي من عوارض عضو هو الرأس  
وكذا يقال فيما بعده والجهة أمر اعتباري لا وجود له (قوله) لان الصغير (الخ) يؤخذ منه تعريف الصغر  
والكبر بقية الاجزاء وكثيرتها كإسباتي فلا يطلق عليه تعالى كبير بمعنى كثير الاجزاء أما بمعنى عظيم فوارد كإسباتي  
قوله تعالى الكبير المتعال (قوله) المصلحة أي العلة الباعثة على الفعل أو الحكم وليس المراد بها الحكمة لان  
أفعاله تعالى لا تخول عن حكمة في الواقع ونفس الامر وان لم تصل اليها عقولنا وقوله التي اشتمل عليها الفعل  
أو الحكم أي ترتب عليها خارجا أما بحسب الذهن فهي مرتبة عليه كإسباتي (قوله) بان يكون صفة اعلم

يكون موصوفا بالصغر والكبر لان الصغير ما قلت أجزاؤه والكبير ما كثرت أجزاؤه وكذا يستحيل عليه أن يتصف بالاعراض الى آخرها  
والغرض المصلحة التي اشتمل عليها الفعل أو الحكم لانه لا يفعل ويحكم كذلك الا المقهور المحتاج لان يتكامل به والله تعالى هو الفاعل  
الختار الغني عن جميع المخلوقات (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون قائما بنفسه بان يكون صفة

يقوم بمحل أو يحتاج الى محصل (٨٦) (ش) هذا أيضا يستحيل في حق الله تعالى وهو تقيض قيامه تعالى بنفسه وقوله بان

يكون المحل تفسير للنفي وهو قوله أن لا يكون والمحل هو الذات والمحصص بكسر الصاد هو الفاعل (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون واحدا بان يكون مركبا في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته أو صفاته أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الأفعال (ش) هذا آخر نقائص الصفات السلبية وقوله بان يكون مركبا في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته الخ تفسير لقوله أن لا يكون واحدا والتركيب اجتماع جوهرين فاكثر هذا هو الكم المتصل والمماثلة في الذات هو الكم المنفصل وكذلك في الصفات بان يكون لاحدا من المخلوقات صفة مثل صفة من صفات الله تعالى ولا اعتبار بالموافقة في التسمية وإنما المحال أن يكون للعبد قدرة يخرج بها الاشياء من العدم الى الوجود أو ارادة عامة تتعلق لا تعارض أو علم يحيط بجميع المعلومات ونحو ذلك من خصائص صفات الالهية وقوله يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الأفعال هذا هو الكم المنفصل في الأفعال

أن ذات المولى كذوات الحوادث في أنه يستحيل على كل أن يكون صفة وحيد فلا حاجة لقوله بان يكون صفة لانه معلوم الاستحالة وتقدم الجواب أنه أتى به الرد على النصارى (قوله يقوم بمحل) صفة كاشفة لانه يلزم من كونه صفة قيامه بمحل (قوله أو يحتاج الى) لا يصح جعله معطوفا على يقوم بمحل لاقتضائه ان الاحتياج الى محصل من جهة لوازم كونه صفة وليس كذلك بل يحتمل عطفه على صفة بتقدير محذوف والتقدير بان يكون صفة يقوم بمحل أو حاد ثانيا يحتاج الى محصل ويحتمل عطفه على يكون الثانية والتقدير بان يكون صفة الخ و بان يحتاج الى فهو من جهة تفسير النفي والمعنى أن عدم القيام بالنفس مفسر بكونه صفة والاحتياج الى محصل اذ لو احتاج الى محصل لكان حاد ثانيا لكان كونه حاد ثانيا بطل لما تقدم من وجوب قدمه فهذا معلوم ضمنا من العدم وإنما ذكره لما تقدم غير مرة (قوله تفسير للنفي) أشار به الى أن الباء للتفسير وتسمى باء التصدير أيضا (قوله بان يكون مركبا في ذاته) اعترض بان كلامه قاصر على نفي الكم المتصل في الذات ولا يشمل نفي الكم المتصل في الصفات وأجيب بجوابين الاول أن قوله أو صفاته معطوف على ذاته في الموضوعين أو محذوف نظيره من الاول لدلالته عليه الثاني ان المراد بالتركيب في الذات ما يشمل تركيبها باعتبار أجزائها واعتبار ما قام بها من الصفات بان تكون ذاتها العلية مركبة من جزأين فاكثر و بان يكون ذاتها متماثلة كعلمين وقدرتين مثلا لا يقال لو صدق التركيب في الذات باعتبار ما قام به من الصفات كما صدق باعتبار ما منه تركبت لدخل فيه أيضا التركيب باعتبار المعاني المختلفة كالقدرة والارادة والعلم وغيرها فيلزم أن لا تنصف الذات بها الوجوب الواحدانية طالما لا نقول لا يتوهم وجوب الواحدانية باعتبارها بعدما ذكره المصنف من وجوب اتصافه تعالى بها والتأويل المذكور إنما احتيج اليه لمحاولة وحداية الصفات المتماثلة بمعنى أنه لا تعدد في صفات الذات بان يكون له تعالى قدرتان أو علمان مثلا اذ لا يدخل هذا القسم في كلامه بحسب ظاهره الا بذلك التأويل فلا بد منه لا يدخل ذلك في كلامه ولا يضر التوهم المذكور لا ندفاعه بما تقدم (قوله أو يكون معه في الوجود مؤثر الخ) في رد على المعتزلة القائمين ان العبد يحتاج أفعال نفسه كإسقاط قريبا وهو معطوف على يكون الواقع تفسيره للنفي أي أنه يستحيل عليه تعالى نفي الواحدانية المفسر بالتركيب والمماثلة بالذات والصفات وثبوت مؤثر معه في فعل فعدم التركيب والمماثلة ينفيان الكم المتصل والمنفصل في الذات والصفات وعدم ثبوت مؤثر معه ينفي الكم المنفصل في الأفعال على ماسياتي فقيده الواحدانية ينفي عنه تعالى خمسة أمور كإمور وأما السادس وهو الكم المتصل في الأفعال بمعنى وجود أفعال كثيرة صادرة عنه تعالى وحده فهو ثابت لا يصح نفيه لانه الموجد لجميع الاشياء (قوله هذا هو الكم المتصل) ظاهره أن الكم المتصل هو نفس الاجتماع وليس كذلك بل هو المقدار الذي هو أمر اعتباري كما مر الآن يؤول في كلامه بان يقال والناسي عن هذا الاجتماع هو الكم المتصل وقوله والمماثلة في الذات هو الكم المنفصل فيه أيضا مسامحة لان الكم المنفصل هو العدد الحاصل من اجتماع مثليين فاكثر ويمكن تأويله أيضا بان يقال وما يتحقق به المماثلة في الذات وهو وجود المماثل لها يتحقق به الكم المنفصل لوجود العدد حينئذ وقوله وكذلك في الصفات يمكن شموله للكم المتصل والمنفصل فيها بان يجعل التشبيه قلما فيكون قوله وكذلك في الصفات معناه أن التركيب في الصفات اجتماع صفتين متماثلتين فاكثر وهو الكم المتصل في الصفات والمماثلة فيها هو الكم المنفصل وفيه ما مر من المسامحة و مكان التأويل وحيد ثانيا تكون الباء في قوله بان يكون الخ بمعنى السكاف أي وكأن يكون له قدرتان فاكثر أو علمان فاكثر (قوله لا تعارض) بالبناء للجوهول وهو وصف لازم مؤكدا لما قبله اذ يلزم من عمومها أن لا يعارضها معارض بصفة مثلها (قوله هذا) أي ثبوت مؤثر معه تعالى في الوجود هو الكم المنفصل وفيه ما مر من المسامحة و مكان التأويل وفيه أيضا مناقشة أخرى وهي أن ظاهر عبارته يفيد أن الأفعال فيها كم متصل أيضا مع أن قوة كلام المصنف في جميع كتبه تقتضي أن الاتصال والافصال أي مجموعهما لا يعرض للأفعال قال شيخنا

وهو أعم مما قبله وذلك ينفي أن يكون لشيء من الأسباب العادية تأثير فيما قارن لها فلا (٨٧) أثر للنار في احراق ولا للطعام في الشبع

ولا للسكين في القطع  
والا لزم ان لا يكون  
مولانا واحدا في افعاله  
فمن اعتقد أن شيئا من  
الاسباب العادية يؤثر  
بطبعه أي بذاته وحقيقته  
فلا نزاع في كفره وان  
كان يعتقد حدوث  
الاسباب العادية  
ولست تؤثر بطبعها  
وانما الله خالق فيها  
قوة وتلك القوة تؤثر  
فهو فاسق مبتدع وفي  
كفره قولان الراجح  
عنده ومن ههنا من  
اعتقد ان العبد يؤثر  
فعله بالقدرة التي خلقها  
الله اليه ومن اعتقد  
حدوث الاسباب وانها  
لا تؤثر بطبعها ولا بقوة  
جعلها الله فيها وانما  
المؤثر هو الله عز وجل  
لكن التلازم بينها  
وبين ما قارنهما عقلي  
لا يمكن تخلفه فهذا  
جاهل بحقيقة الحكم  
العادي وربما جره  
ذلك الى التكفير بان  
يجحد بعث الاجساد  
لانه خلاف المعتاد  
وكذلك معجزات  
الانبياء عليهم الصلاة  
والسلام ومن اعتقد  
حدوث الاسباب

ويمكن على بعد أن يصور الحكم المتصل فيها بان يكون له تعالى شريك لا يستقل بالفعل والمنفصل بان يكون له تعالى شريك يستقل بالفعل على ما في ذلك من المسامحة السابقة لما علمت أن الحكم المتصل المقدار والمنفصل العدد (قوله) وهو أعم مما قبله) لصدقه بما اذا كان المؤثر قديما وبما اذا كان حادثا يعني ان المؤثر المنفي أعم من أن يكون قديما أو حادثا وأما المماثل المنفي في الذات والصفات فلا يكون الا قديما لان الذات والصفات الحادثة ليست مماثلة لذاته تعالى وصفاته حتى ينفي وقوله وذلك أي عدم المؤثر المفهوم مما ذكر ينفي أن يكون لشيء من الاسباب الخ لشمول المؤثر للقديم والحادث (قوله فلا أثر) أي تأثير وقوله في الاحراق الاولى في الاحراق لان الناشئ عن النار هو الاحترق لا الاحراق وقوله والا أي بان كان لها تأثير فمما ذكر وقوله وحقيقته تفسير لما قبله وقوله فلا نزاع في كفره قال شيخنا يؤخذ من ذلك ان كل من بلغ عاقلا يجب عليه الاشتغال بعلم العقائد وان العوام لا يعذر ون وأما قول بعضهم انهم حشوا الجنة فأجاب بعضهم عنه بأنه محمول على عوام بلاد يشتغلون بعلم العقائد ولا يلزم من اشتغالهم بها أن يصير واعلاء وهو في السكتان أيضا (قوله ومن هذا) أي ومن هذا القسم من اعتقاد الخ فيكون مبتدعا وفي كفره القولان وانما كان من القسم المنذور لان القدرة التي للعبد بمنزلة القوة التي هي في النار مثلا فيكون من اعتقاد التأثير بالقدرة الحادثة كمن اعتقد تأثير النار مثلا بالقوة التي خلقها الله تعالى فيها ويحتمل أن اسم الإشارة عائد على اعتقاد التأثير بالقوة لكن على حذف مضاف من الثاني ليطابق الخبر المبتدأ والتقدير ومن هذا أي اعتقاد التأثير بالقوة من اعتقاد أي اعتقاد من اعتقاد الخ (قوله فهذا جاهل بحقيقة الحكم العادي) أي لان الحكم العادي هو ما يمكن تخلفه (قوله وور بما جره ذلك) أي اعتقاد التلازم وعدم امكان التخلف الى الكفر وانما لم يقل بكفره بالفعل لانه لا يلزم من الاعتقاد المنذور تحقق المنجر اليه وهو جحد بعث الاجسام مثلا بالفعل وقوله بأن يجحد الباء للسببية وقوله لانه خلاف المعتاد أي وهو لا يحكم الا بما جرت به العادة ولم تجر العادة بذلك فهو لاء قلادوا العوائد وتمسكوا بظواهر من الكتاب والسنة قال السنوسي في المقدمات وأصل الكفر والبدع سبعة الايجاب الثاني وهو اسناد الكائنات الى الله تعالى على سبيل التعليل أو الطبع من غير اختيار والتحسين العقلي وهو كون أفعال الله تعالى وأحكامه موقوفة عقلا على الاغراض وهو جلب المصالح ودفع المفاسد والتقليد الرديء وهو متابعة الغير لا جل الحجة والتعصب من غير طلب للحق والربط العادي وهو ثبوت التلازم بين أمر وأمر وجودا أو عدما بواسطة التكرار والجهل المركب وهو أن يجهل الحق ويجهل جهله به والتمسك في عقائد الايمان بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية والجهل بالقواعد العقلية التي هي العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وباللسان العربي الذي هو علم اللغة والاعراب والبيان فشكل واحد من هذه قد ينشأ عنه كفر مجمع عليه وقد ينشأ عنه بدعة فالاجاب الثاني هو أصل كفر الفلاسفة الذين جعلوا ذات الله تعالى علة لا يمكن بلا اختياره والتحسين العقلي أصل كفر البراهمة من الفلاسفة حتى نفوا النبوات وأصل ضلال المعتزلة حتى أوجبوا على الله تعالى مراعاة الصلاح والاصلاح خلقه والتقديد الرديء أصل كفر عبدة الاوثان وغيرهم حتى قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة أي ملة وانا على آثارتهم مقتدون أي متبعون وهذا لا يكفي التقليد في عقائد الايمان عند بعضهم كما مر والربط العادي أصل كفر الطبائعيين وضلال من تبعهم من جملة المؤمنين والجهل المركب أصل ضلال كثير كاعتقاد الفلاسفة تأثير الافلاك والتمسك بظاهر القرآن والسنة ضلال الحشوية فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة عملا بظاهر الرجن على العرش استوى أمنتهم من في السماء لما خلقت بيدي الى غير ذلك من الآيات (قوله وكذلك معجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام) أي لانها خارقة للعادة فلو قيل له ان النار لم تحرق ابراهيم عليه السلام مثلاً بما انكره (قوله بفضل الله) أي لا بطريق الوجوب عليه بل ان شاء نجا وان شاء لم ينج فإلطف

وانها لا تؤثر بطبعها ولا بقوة جعلها الله فيها ويعتقد صحة التخلف بان يوجد السبب العادي كالاكل والشرب ولا يوجد الشئ الذي هو السبب وانما المؤثر في السبب هو الله تعالى فهو الموحد الناجي بفضل الله من اهلاك (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى



هذه العبارة من الشارح (قوله العجز على ممكن) عناه بعلی اما التضمن العجز معنى سلب القدرة وحيث  
تكون على متعلقة بالقدرة أولان على بمعنى عن ووجد في بعض النسخ عن ولا اشكال عليها (قوله والعجز  
الح) في قوة التحليل لما قبله كانه قال لان العجز الخ وقوله أمر وجودي أى صفة موجودة يمكن الاطلاع  
عليها ووجهه اذ ذلك في الشاهد أى الحوادث بان في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع من القيام مع اشتراكها في  
عدم التمكن من الفعل وقوله على مذهب أهل السنة أى وأما عند أبي هاشم من المعتزلة فهو عدم ملكة القدرة  
فيكون أمر اعدامها وليس في الزمن صفة متحققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع من  
القيام قادر على هذا فالتقابل بينهما وبين القدرة تقابل العدم والملكية وينبني على الاول اعنى كون العجز صفة  
موجودة انه لا يتعلق الا بالموجود فاقام حال القيام عاجز عن القيام لا عن القعود والزمن عاجز عن القعود  
لا عن القيام فاذا كان قاعدا صبح أن يقول عجزت عن القعود أى لا يمكنني دفعه ولا يصح أن يقول عجزت  
عن القيام لانه ليس موجودا حيث أنه وتعلق الصفة الموجودة بالمعدم خيال محض هكذا قال الاشعري ورده  
بعضهم بأنه لا يلزم من كون الصفة موجودة أنها لا تتعلق بالموجود ألا ترى ان العلم والارادة مثلا صفتان  
وجوديتان ويتعلقان بالمعدم فالعجز على تقدير أن يكون أمر وجوديا وان لم يقم عليه دليل لمانع من  
تعلقه بالمعدم كما قاله في شرح المقاصد فيكون العجز أمر اعدام مذهب المعتزلة تبعاً للفلاسفة وكونه وجوديا  
مذهب أهل السنة وهو التحقيق ويتعلق بالموجود والمعدم على التحقيق ايضا (قوله للدلالة على العموم)  
أشار بذلك الى أن ما اسمية صفة للممكن أتى بها لفادة عموم الممكنات كانه قيل أى ممكن كان جرماً أو عرضاً أو  
غيرهما ان قدر في العالم ما ليس بجرم ولا عرض ومثل الشرب لمسى عن قال لا يقدر الله أن يخرجني من ملكته  
هل يكفر أم لا فاجاب أنه لا يكفر لانه لا يمكن وجود ملكة لغيره يخرجها عنها فوجود ملكة لغيره مستحيل  
والقدرة لا تتعلق بالمستحيل (قوله ذلك الممكن) لاحاقه للاستغناء عنه بما قبله ففيه اظهار في مقام الاضمار  
(قوله التي تقارنها القدرة الحادثة) أى المخلوقة مع تلك الافعال لا بعدها ولا قبلها لان القدرة عرض وهو لا يبقى  
زمانين على ما مر نعم هي مقدمة على الفعل في التعلل (قوله أم لا) أى أم لم يكن من أفعال العبيد ولا من  
المسببات العادية وهو كثير كخلق السماء والارض والجنة والنار ويجاد مثل ذلك وأحسن منه وأما قول  
الغزالي ليس في الامكان أبدع مما كان فقد تقدم الجواب عنه بان معناه انه لا يوجد أبدع من هذا العالم لكأله في  
الدلالة على الله لعدم تعلق علم الله تعالى وقدرته وادارته بايجاد أبدع منه ولو شاء تعالى لاوجد أبدع منه فليس  
في كلامه ما يقتضى نسبة العجز الى القدرة كما توهمه البقاعي فاعترض على الغزالي (قوله ويجاد شئ من  
العالم الخ) عطف على العجز المسلط عليه قوله وكذا يستحيل ولم يذكر ذلك على حديثه بان يقول  
وكذا يستحيل عليه ايجاد الخ كما فعل في غيره لقلة الكلام على ما قبله فجمعه مع الاختصار والعالم بفتح  
اللام وكسرها كأم وقوله لوجوده أى ثبوته بناء على شمول العالم للاحوال كما مر يعنى ان وقوع  
شئ من العالم دون ارادته تعالى لذلك الشئ ينافي ارادته العامة التعلل لان خروج شئ من العالم  
عنها ينفي العموم وأخرى خروج جميع العالم عنها فنفاة هذا الارادة من حيث عموم تعلقها لامن  
حيث ذاتها بخلاف اليجاد بالتعليل أو الطبع فانهما منافيان لها من حيث ذاتها وفي كلامه حذف  
أولا وثانياً والتقدير ويجاد شئ من العالم أو اعدامه مع كراهته لوجوده أو عدمه لما مر من عموم  
تعلق الارادة للوجود والمعدم وإنما لم يقل وكذا يستحيل عليه تعالى الكراهة أى عدم القصد  
ليأتى له العطف في قوله أو مع الذهول وللايتوهم قصر المنافاة على الكراهة العامة التعلل كالارادة  
ولقصد الدلالة على المعتزلة في قولهم انه لا يريد من الممكنات الشرور والمقائح بل هي واقعة من غير أن  
يريدها تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (قوله أى عدم ارادته) أشار بتفسير الكراهة بذلك الى  
ان التقابل بينها وبين الارادة تقابل العدم والملكية واستغنى عن أن يقول عما من شأنه أن يراد لانه

العجز على ممكن ما  
(ش) هذا شروع من  
الشيخ رضى الله عنه  
في اضا د صفات المهاني  
فالعجز عن ممكن ما ضد  
القدرة على جميع  
الممكنات والعجز أمر  
وجودي على مذهب  
أهل السنة يضاد  
القدرة التي هي معنى  
موجود وقد تقدم أن  
هذا حقيقة الضدين وما  
في قوله يمكن ما للدلالة  
على العموم أى على  
كل ممكن ايا كان ذلك  
الممكن سواء كان من  
أفعال العبيد السبي  
تقارنها القدرة الحادثة  
أو من المسببات العادية  
أم لا  
(ص) ويجاد شئ من  
العالم مع كراهيته  
لوجوده أى عدم  
ارادته تعالى

أو مع الذهول والغفلة أو بالتعليل أو بالطبع (ش) هذاخذ الارادة المتعلقة بجميع الممكنات (٨٩) وهي الكراهية ومعنى ما ذكره

الشيخ أن يوحى الله  
شيئاً من العالم كالكفر  
أو المعاصي أو غير ذلك  
وهو لا يريد بها بل  
ما أوجدها الا وهو  
يريد بها اذ تعالى الله  
أن يقس في ملكه مالا  
يريد وفسر الشيخ  
الكراهية بعدم الارادة  
احترازاً عن الكراهة  
الشرعية فانه يجوز أن  
يكون المكروه كراهة  
شرعية صراد الله تعالى  
بل هي والمحرم ما وقع  
الابادة الله تعالى اذ  
لا ملازمة بين الامر  
والارادة على مذهب  
أهل السنة بل بينهما  
عموم وخصوص من  
وجه فقد يأمر ويريد  
كإيمان الانبياء والملائكة  
وسائر المؤمنين وقد  
لا يأمر ولا يريد كالكفر  
في حقهم وقد يأمر ولا  
يريد كإيمان من سبق  
في علم الله تعالى انه  
لا يؤمن كآبي جهل  
وأضرابه فانه مأمور  
بالإيمان ولم يرده الله  
تعالى منه وقد يريد  
ولا يأمر كالمحرمات  
والمكروهات والمباحات  
فانه أرادها بدليل وقوعها  
وام يأمر بها وقوله أو  
مع الذهول والغفلة هذا  
معطوف على قوله مع

فرض ذلك في الممكن الذي شأنه ان يراد فقول الشارح هذاخذ الارادة أراد به الضد الغوى (قوله أو  
مع الذهول الخ) عطف على قوله مع كراهته وكذا قوله أو بالتعليل الخ والتقدير ايجاد شيء من العالم كائنا مع  
الكراهة أو كائنا مع الذهول أو الغفلة أو كائنا بالتعليل الخ وعطف ذلك على الكراهة من عطف الخاص على  
العام لدخول جميعها في المعنى الذي ذكره وهو عدم الارادة (فان قلت) ان كانت هذه الامور داخلية في  
الكراهة بذلك المعنى كان مستغنى عنها فلا حاجة لذكرها (قلت) انما ذكرها وان استغنى عنها بما ذكر لان  
المقصود ذكر العقائد على وجه التفصيل ولو استغنى فيها بعام عن خاص لكان ذلك ذريعة الى جهل كثير من  
العقائد لان ادخال الجزئيات تحت كلياتها عسير وخطر الجهل في هذا العلم عظيم (قوله وهي الكراهية)  
بتخفيف الياء كطواعية بمعنى الكراهة وقوله أن يوجد الخ يدل من ما وقوله كالكفر والمعاصي مثل ذلك  
لانه محل النزاع بين أهل السنة والمعتزلة فانهم ذهبوا الى انه تعالى لا يريد الشرور والقبايح واحتجوا على ذلك  
بان ارادة القبيح قبيحة وأن العقاب على ما يريد ظلم وأن النهي عما يراد والامر بما لا يراد سفه والله منزوع عن  
ذلك ورد الاول والثالث بان القبح والسفه بالنسبة الى الله تعالى لانه لا يستل عماء فعل وحكمة أمره  
ونفيه ظهور الامتناع هل يطبع الامر لا ورد الثاني بانه متصرف في ملكه والظلم هو التصرف في ملك الغير  
فكلامهم المذكور ساقط لاقتضائه أن أكثر ما يقع في الوجود من أفعال العبيد على غير ارادته تعالى فيلزم  
أن يقع في ملكه تعالى ما لا يريد وهو لا يقولون به ولهذا أحضر بعض أئمة أهل السنة للمناظرة مع بعض أئمة  
المعتزلة فهاجس المعتزلي قال سبحانه من نغزه عن الفحشاء فقال السني سبحانه من لا يقع في ملكه الا  
ما يشاء فقال المعتزلي أيشاعر بن أن يعصى فقال السني أيعصى ربنا فقرر فقال المعتزلي أرايت ان منعى الهدى  
وقضى على بالردى أحسن الى أم أساء فقال السني ان منعك ما هو لك فقد أساء وان منعك ما هو له فانه يختص  
برحمته من يشاء فاقطع المعتزلي عن المناظرة (قوله احترازاً عن الكراهة الشرعية الخ) يعني ان الكراهة لما  
كانت لفظاً مشتهراً كانطلق في أصول الفقه على طلب ترك الشيء طلباً غير جازم وفي اصطلاح المتكلمين على عدم  
الارادة وهو المراد هنا فسرهما المصنف بما ذكر لثلاثي توهم ارادة معناها الآخر وانه يناقض الارادة وللتنبية على  
خطأ المعتزلة في قولهم ان الارادة على وفق الامر وتابعة له فالمكر وشرعاً ليس بمراد في ذلك التفسير فائدتان  
وبذلك يجب عما يقال ان التفسير ليس من وظيفة المتون لا يقال ان المقام يقتضي تفسيرها بما ذكر فلا حاجة  
له لا نقول ان المصنف لاحظ الاحتياط وأيضاً فالفائدة الثانية لا يحصل التنبية عليها الا بذلك التفسير (قوله  
اذ لا ملازمة الخ) علة لقوله فانه يجوز أن يكون المكروه الخ (قوله بل بينهما) أي بين متعلقهما أو بينهما من  
حيث متعلقهما كما يعلم من تقريره لامن حيث ذاتهما لانها امتبايان حقيقة ولا من حيث تعاقبهما لان تعلق  
الامر متعلق دلالة وتعلق الارادة تعلق تخصيص (قوله والملائكة) أي على أحد قولين والآخر يقول انهم  
ليسوا مأمورين بالإيمان بل هو واقع منهم بطريق القهر فلا يتعلق به التكليف اذ لا يتعلق الا بفعل اختياري  
وعلى هذا فيقال فيه انه مأمور وليس مأمور به (قوله وقد لا يأمر ولا يريد) هذا اذا ند على ما يقتضيه العموم  
والخصوص الوجهي اذ هو يقتضي ثلاثة أقسام فقط قسم للاجتماع وقسمان للافراد وأما هذا فهو خارج  
عن القسمة المذكورة (قوله وقد يأمر ولا يريد) اعترض بعض المعتزلة هذا القسم بقوله كيف يصح أن  
يأمر بما لا يريد ودلان ذلك ليس بمستحيل عقلاً فذعه مجرد مكابرة (قوله وأضرابه) كمنهم ودود فرعون  
وقوله فانه أي من علم انه لا يؤمن مأمور بالإيمان مع علمه تعالى انه لا يوجد منه فيكون من التكليف بالمحال  
والاصح جواز عقلاء سواء كان محالاً لذاته أي ممتنعاً عقلاً وعادة كالجمع بين الضدين كالسود والبياض أو  
محالاً لغيره أو ممتنعاً عادة لعقلاء كالمشي من الزمن وخرج بالتكليف بالمحال التكليف بالمحال فلا يجوز والفرق  
بينهما ان الخلل في الاول يرجع الى المأمور به وفي الثاني الى المأمور بركته تكليف ميت ويجاد (قوله ولم يرده الله  
تعالى منه) أي لانه لو أراد لوقع فذهب أهل السنة ان الله تعالى أراد ايمان المؤمن وكفر الكافر ولو

كراهيته لوجوده أي وما يستحيل في حق الله تعالى ايجاد شيء من العالم مع الذهول والغفلة (٩٢ - شرفاوى)

أراد من الكافر الإيمان وقدره عليه لوقع وقال أهل الاعتزال أنه تعالى أراد من الجميع الإيمان فاجاب المؤمن وامتنع الكافر وسببه انهم قاسوا الغائب على الشاهد فأروا ان مراد الشر شرير والكفر شر فلا يصح أن يرده تعالى بدليل قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وأجاب أهل السنة بان مراد الشر شرير في حق المخوفين فقط وأما في حقه تعالى فهو يفعل في ملكه ما يشاء فقياسه على الشاهد لا يصح وأما قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فاجيب عنه بأنه من العام الذي أراده بخصوص أي عبادة المؤمنين من الملائكة ومؤمني الانس والجن وهم الذين قال الله تعالى في حقهم ان عبادي ليس لك عليهم سلطان فهو وان كان عاما في اللفظ خاص في المعنى كقوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله فان المراد بعض العباد لا كلهم وأجاب بعضهم بان الارادة غير الرضى فعنى لا يرضاه لا يشكره لهم ولا يرضاه دينامشر وعاهلم والتمسك بالآية مبنى على ترادفهما وهو باطل بل الرضا اماماين للارادة بناء على انه من صفات السابوب وعرفه بعضهم بأنه عدم الاعتراض على الفعل أو أخص منها لانها تطلق بازاء معينين ارادة تقاير وارادة رضوا الثانية أخص من الاولى فالرضا اما أخص من مطلق الارادة أو مابين لها المرادف لها خلافا للعتزلة (قوله مع تقدمه) أي العلم ويؤخذ من ذلك ان بينهما عموم وخصوصا مطلقا فكل ذهول غفلة ولا علس والفرق بينهما وبين النسيان انهما زوال الشيء من الحافظة مع بقاءه في المدركة بخلاف النسيان فانه زوال الشيء من الحافظة المدركة معا وقيل الذهول والغفلة متساويان وقيل الذهول أعم من الغفلة والنسيان لان الغفلة زوال الشيء من الحافظة مع بقاءه في المدركة والنسيان زواله منهما والذهول أعم من ذلك فينفرد عن كل واحد في الآخر وأما السهو فهو على هذا مرادف للغفلة كما يؤخذ من قول القاموس غفل عنه غفولا تركه وسها عنه اه أعملى الاول فرادف للذهول (قوله هذا) أي تفسير الذهول والغفلة بما ذكر (قوله للمؤلف) أي صاحب المتن كما هو الظاهر وقوله بهذا المحل أي على هامش المتن أو هامش الشرح أو في تأليف لذلك الشخص ان ألف تأليف في هذا الشأن امامتنا أو شرعا على هذا المتن أو غير ذلك ليس المراد اخفاقه في صلب المتن أو الشرح لان ذلك لا يجوز لما يلزم عليه من عدم الوثوق بنسبة شيء الى المؤلفين لاحتمال أن يكون ما وجدته مشتبا في كلامهم من اصلاح من وقف على كتبهم (قوله يلزم منه وجود الكائنات الخ) أي ينشأ عنه وجود الخلائق من غير أن يكون له ارادة واختيار فيه وقوله كازوم المعاول الخ لزوم المعاول لعلته عقلي والمطبوع لطبيعته عادي (قوله فيلزم من حركة الاصبع حركة الخاتم) أي بحيث يكون الاصبع مؤثرا في تحريك الخاتم وليس المراد مطلق اللزوم بمعنى عدم الانفكاك لان ذلك موجود في الجوهر والعرض فانه يلزم من وجود الاول وجود الثاني فيلزم أن يكون علة فيه ولا قائل به والحاصل ان حركة الخاتم عندهم ناشئة عن حركة الاصبع لازمة لها وأما عندنا فالوجود لكل من الحركتين هو الله تعالى (قوله فانه طبيعة) أي حقيقة من الحقائق فالمراد بالطبيع الحقيقة (قوله لكن اذا وجدت شروطها الخ) فان قلت أين الشروط والموانع بالنسبة لتأثير المولى تبارك وتعالى (قلت) الشروط موجودة في الواقع والموانع منتفية كذلك وان لم نطلع عليها أو يقال ان الطبائعين لم يقولوا بذلك الا بالنسبة للحوادث لا بالنسبة للقديم تبارك وتعالى وكلام الشارح الآتي يؤيد الاول والذي صرح به المصنف في شرحه هو الثاني وقال بعضهم الشرط عندهم ثبوت الالهية له تعالى واتقاء المانع عدم النظير له فيكون المانع هو الظير (فان قلت) التأثير بالطبيع كما توقف على وجود الشروط واتقاء الموانع يتوقف أيضا على السبب فلم يذكروا توقفه عليه (قلت) التأثير عندهم لا وان توقف على الثلاثة لكن السبب عندهم هو نفس الطبيعة فلماذا لم يذكروا توقفه على سبب خارج فلا كما قاله السكتاني وقد علم من كلام الشارح ان أقسام الفاعل ثلاثة فاعل بالاختيار وهو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وفاعل بالتعليل وفاعل بالطبع لا يقال ان الطبائعين في تأثير الامزجة والاسباب العادية على فرقتين فرقة تقول انها تؤثر

والذهول مع عدم العلم بالشيء مع تقدمه والغفلة أعم من تقدم العلم وعدم تقدمه هذا ما ظهر للمؤلف ومن ظهر له خلاف هذا فالاجول في الحاقه بهذا المحل وقوله أو بالتعليل أو بالطبع هذا أيضا يتعلق بايجاد شيء أي ومما يستحيل في حقه تعالى ايجاد شيء من العالم بالتعليل أو بالطبع ومعنى ذلك أن يكون وجوده يلزم منه وجود الكائنات كازوم المعاول لعلته المطبوع لطبيعته مثال العلة عند القائلين بها فيجبهم الله تعالى حركة الاصبع فانه علة لحركة الخاتم فيلزم من حركة الاصبع حركة الخاتم ومثال الطبيعة عند القائل بها النار فانها طبيعة تؤثر في الاحراق لكن اذا وجدت شروطها وهو مماستها لا يحبط مثلا وانتفي مانعها وهو البلب

بطبها وأخرى تقول تؤثر بقوة أو دعها الله فيها ولو نزعها منهم لم تؤثر فيئذ تسكون أقسام الفاعل أربعة  
 لا ثلاثة لا تقول التأثير بالقوة يرجع للفاعل باختيار وإن كان بواسطة فالفاعل بالاختيار واحد والتقسيم إنما  
 هو في أثره ولا يلزم من تقسيم أثره إلى ما يكون بدون واسطة وإلى ما يكون بها تعدد في الفاعل نعم يلزم أن  
 تسكون الأقسام أربعة بناء على قول المعتزلة أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية لأنهم قسموا الفاعل  
 بالاختيار إلى قديم وهو الله تعالى وإلى حادث وهو العبد وأهل السنة فلا فاعل عندهم بالاختيار إلا الله  
 تعالى (فإن قلت) أن المعتزلة يقولون بالتولد وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر فيقولون إن العبد يخلق  
 حركة يده وحركة يده أوجبت له حركة الخاتم فكيف تقول أنهم لا يقولون إلا بالفاعل بالاختيار كاهل السنة  
 (قلت) أنهم يقولون إن العبد أثر في حركة اليد بالاختيار وفي حركة الخاتم بالاختيار أيضا لكن بواسطة حركة  
 اليد فلم يقولوا بالفاعل بالتعليل بل الفاعل عندهم إنما هو بالاختيار يفعل فعلين أحدهما بلا واسطة والثاني  
 بواسطة نظير ما تقدم (قوله وهذا) أي ما تقدم من توقف تأثير الطبيعة على وجود الشروط وانتفاء الموانع  
 بخلاف تأثير العلة هو الفرق أي الفارق الخ ثم أوضح ذلك بالتفريع بقوله فالعلة الخ فهو تفريع على قوله وهذا  
 هو الفرق الخ (قوله ووجه منافاة الخ) فالمراد بالضد مطلق المنافي ولو كان بواسطة إذ منافاة الدهول والغفلة  
 الإرادة بواسطة منافاتهم ما للعلم (إن قلت) فعلى هذا كل ما كان منافيا للعلم كان منافيا للإرادة فيلزم عليه أن  
 يذكّر أضداد العلم وهي الجهل ومافى معناه من منافيات الإرادة ويلزم عليه أيضا أن يذكّر الدهول والغفلة  
 في منافيات العلم لأن منافاتهم ما له بلا واسطة فهم أقرب إليه من الإرادة لأن منافاتهم ما لها بواسطة العلم كما علمت  
 (قلت) هو كذلك لكن لما كان الجهل ومافى معناه يقابل العلم لغة وشرعا حتى أنه لا يذكّر في مقابلته غيره  
 من الدهول والغفلة وكان الدهول والغفلة كثيرا ما يقابلان بالقصد إذ يقال فعل بى فلان كذا قصد فيعتمد  
 بذهوله وغفلته خص المصنف الجهل ومافى معناه بمضادة العلم والدهول والغفلة بمضادة الإرادة فالسبب لما  
 صنعه استعمال اللغة والشرع الجهل ومافى معناه في مقابلة العلم والدهول أو الغفلة في مقابلة الإرادة (قوله إن  
 الكراهية تستلزم الخ) فيه نظر لأنه جعل الكراهية ملزومة ونفي الإرادة لازما ومعلوم أن اللازم غير  
 المزوم فيقتضى أن نفي الإرادة ليس معناها المطابق بل معناها الانزياح وهو مخالف لصريح كلام المصنف  
 حيث ذكر معناها المطابق بقوله أي عدم إرادته الخ فكان الأولى أن لا يعبر بالاستلزام ويقول إن الكراهية  
 نفي الإرادة الخ والكراهية بتخفيف الياء بمعنى الكراهة كما مر وفي بعض النسخ إسقاط الياء (قوله وكذا  
 التعليل والطبع) لاحاجة للفظ كذا لأن ذلك معطوف على الكراهية في قوله إن الكراهية (قوله لأن علة  
 وطبيعته) أي وهي ذات البارئ تعالى على زعمهم الفاسد وتسمى عندهم علة العلى أي وإذا كانت العلة قديمة  
 لزم قدم المعلوم وهو العالم لأنه لا يتخلف عن علة وإذا كان قديما لم يصح قصده أي إرادته فقد نفوا عنه تعالى  
 الإرادة وكذا القدرة وسائر صفات المعاني وكفرهم إنما هو باعتقادهم قدم العالم لا بنى الصفات المذكورة  
 فإن المعتزلة ينفونها ولم يكفروا كما مر الآن يقال إن هؤلاء نفوها وأثبتوا خلاف المعتزلة فصحح عد  
 ذلك من جملة الأمور التي كفر بها الفلاسفة وهي خمسة أولها ما ذكر وثانيها قدم العالم كما علمت وثالثها  
 إنكارهم علم الله تعالى بالجزئيات ورابعها حكمهم بأكساب النبوة وخامسها إنكارهم حشر الأجساد  
 (قوله لأن علة وطبيعته قديمة) أي ومتى وجدت العلة وجد المعلوم ومتى وجدت الطبيعة وجد المطبوع والعلة  
 والطبيعة هو الله تعالى عند القائل بذلك كما مر وقوله لا يقصد بالإيجاد أي فلا يكون من متعلقات الإرادة (قوله لأن  
 تحصيل الحاصل الخ) لا يخفى مافى ذلك التعليل من الركائز فكان الأولى أن يقول بعد قوله لأنه موجود فيلزم  
 على إيجاده تحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال (قوله الجهل) أي مركبا كان أو بسيطا فالاول تصور الشيء  
 على خلاف ما هو به في الواقع والثاني عدم العلم بالشيء بأن لم يدركه لا على ما هو به ولا على خلاف هو به

وهذا هو الفرق بينها  
 وبين العلة إذ العلة  
 لا يتوقف تأثيرها على  
 شيء بخلاف الطبيعة  
 ووجه منافاة هذه  
 الأمور الأربعة أن  
 الكراهية تستلزم نفي  
 الإرادة والدهول والغفلة  
 يستلزمان نفي العلم  
 المستلزم نفي الإرادة  
 لأن الإرادة هي القصد  
 إلى تخصيص الممكن  
 ببعض ما يجوز عليه  
 والقصد إلى ما يجهل  
 محال وكذا التعليل  
 والطبع يستلزمان قدم  
 العالم لأن علة وطبيعته  
 قديمة والقصد لا يقصد  
 بالإيجاد لأنه موجود  
 لأن تحصيل الحاصل  
 محال (ص) وكذا  
 يستحيل عليه تعالى  
 الجهل ومافى معناه

وكلام الشارح الآتي يقتضي ان مراد المصنف هو المركب وان البسيط داخل في قوله وما في معناه (قوله) بعلوم ما متعلق بالجهل لكن يلزم عليه الفصل بين المصدر ومعموله بالعطف ويحتمل أن يتعلق بالضمير المضاف اليه العائد على الجهل بناء على أن ضمير المصدر يعمل كما في قوله \* وما هو عنها بالحدث المترجم (قوله) أما الجهل \* أي المركب فهو ضد العلم اصدق حد الضدين عليهما فانهم معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف وأما البسيط فليس ضد العلم بل مقابله تقابل العدم والملكية وقوله عند أهل السنة أي وأما عند المعتزلة فليس بضد بل مماثل له فامتناع الاجتماع بينهما لا لثلاثة المعاني بل لسبب النزاع بينهم وبيننا وهو المركب لا البسيط فانه أمر عديم باتفاق مناوئهم (قوله) والذي في معنى الجهل الخ) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها وما في معنى الجهل الخ وما به متبادر والشك وما عطف عليه خبر وعلى كل من النسختين مؤاخذة لاقتضائه انحصار ما في معنى الجهل فيما ذكر وليس كذلك بل في معناه أيضا الحنون والاعتماد والسكر والغشية والاعتقاد والجهل البسيط بناء على ما مر من أن الجهل في كلام المصنف هو المركب كما يفيد كلام الشارح وفي بعض النسخ وفي معنى الجهل الخ وهي ظاهرة (قوله) وكذا كون العلم ضروريا أي في معنى الجهل \* واعلم \* أن الضروري يطلق على ما قارنه ضرر وحاجة كالعلم المكسر على تحصيله بالتهديد والضرب مثلا وعلى ما لم تتعلق به القدرة الحادثة بان حصل للنفس بغتة من غير اكتساب كالعلم الحاصل بالابصار من غير قصد بأن كان فاتحا عينيه فرأه وعلم أنه إنسان فهذا لم يتعلق به قدرته وعلى ما حصل لآعن دليل وعلى ما حصل لآعن نظر والأول ممتنع في حقه تعالى لاشعاره بالحدوث المستلزم سبق العدم ولاقتضائه الضرورة والالغاء فيمتنع اطلاق الضروري على علمه تعالى بذلك المعنى وأما الثلاثة الأخيرة فليست متنوعة في حقه تعالى لان علمه تعالى لم يتعلق به قدرة حادثة ولا قديمة ولم يتوقف على نظر ولا دليل لكن منع من اطلاق الضروري في حقه تعالى بتلك المعاني خوفا من توهم المعنى الاول لا لكونه يستدعي سبق الجهل خلافا لما يفيد ظاهر الشارح من أن الضروري بأقسامه في معنى الجهل (فان قلت) التعبير بمادة الفعل وهو حصل في المعاني الثلاثة الأخيرة يشعر بالحدوث المستلزم سبق العدم فصح ما أفاده ظاهر الشارح من أن الضروري بأقسامه في معنى الجهل لان العدم يسبقها (قلت) الافعال المذكورة في التعاريف مجردة عن اعتبار الزمان فلا اشعار لها بما ذكر والفرق بين المعنيين الآخرين أن الاول أعم من الثاني لان الدليل يشمل الدليل العقلي وهو ما تركب من مقدمات عقلية والنقلي وهو ما كان من كتاب أو سنة مثلا بخلاف النظرى فانه خاص بما تركب من مقدمات عقلية فقط (قوله) أو بديهي) يطلق البديهي على ما لا يتوقف على حدث ولا تجربة ولا غيرهما فيكون أخص من الضروري بالمعنيين الآخرين ومبايناه بالمعنى الاول وقرين بمانه بالمعنى الثاني ومعاوم انه بالمعنى المذكور ليس مستحيلا في حقه تعالى لكن لما كان يقال بده النفس الامر اذا أنها بغتة من غير سبق شعور امتنع اطلاقه على علمه تعالى لاقتضائه عدم سبق الشعور في حقه تعالى وهو محال ويطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال أو ان يتوقف على حدس أو تجربة فيكون مراد بالضروري بالمعنيين الآخرين وقد علم حكمهما ومبايناه بالمعنيين الاولين (قوله) فان هذا كله الخ) هذا تصريح بما استفيد من التشبيه في قوله كذا وكذا كون العلم الخ (قوله) والموت ضد الحياة) أي على القول بانه أمر وجودي وعليه فيعرف بانه عرض يعقب الحياة ويدل هذا قوله تعالى خلق الموت والحياة اذا خلق انما يتعلق بالامر الوجودي وقيل هو أمر عديم وعليه فيعرف بانه عدم الحياة عما مر شأنه الحياة وحيثئذ يكون التقابل بينه وبين الحياة تقابل العدم والملكية وأجاب صاحب هذا القول عن الآية بان المراد بالخلق التقدير والمعنى خلق أسباب الموت (قوله) والعلمي ضد البصر) أي بناء على انه أمر وجودي بخلافه الله تعالى في الخدقة يمكن رؤيته وليس هو نفس العشاوة وقيل هو عدم البصر فيكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكية (قوله) والبكم ضد الكلام) اعترض بأن البكم ومثله الخرس انما يضاف الى الكلام اللفظي أما النفسى الذى كلامنا فيه فوضده السهو

بعلوم ما والموت والصمم والعُمى والبكم (ش)  
هذه أيضا ضد ادلها بلها  
اما الجهل فهو ضد العلم  
هذا مذهب أهل السنة  
والذى في معنى الجهل  
الشك والظن والوهم  
لانها لا ينكشف بها  
المعلوم على ما هو به  
وكذا كون العلم  
ضروريا أو نظريا أو  
بديهيًا فان هذا كله في  
معنى الجهل لان العلم  
لأنظرى يسبقه الجهل  
وكذا ما عطف عليه  
والموت ضد الحياة  
والصمم ضد السمع  
والعمى ضد البصر  
والبكم ضد الكلام  
وهذه كلها

والطفولية والبهيمية وأجيب بان البكم كما يطلق في اللغة حقيقة على ما يصاد الكلام اللفظي يطلق مجازا أو اصطلاحا على آفة تمنع من الكلام النفس ومثاله في الحادث أن يمنع الله تعالى عن الانسان التفكير فلا يجري على قلبه كلام نفسي (واعلم) أن في معنى البكم كون كلامه تعالى بحرف وصوت لان كلامه ما حادث فلا يقوم بالتقديم والمراد بالبكم عدم الكلام النفسى سواء كان بلا آفة أو بوجود آفة فيدخل فيه السكوت (قوله أضداد عند أهل السنة) أى لانها أمور وجودية ومقابله ما لا معتزلة من انها أمور عدمية فلا تكون أضدادا كما مر (قوله لان المحل الذى يقبلها الخ) الضمائر المذكورة للصفات أو للأضداد من الجهل وما بعده وهو أقرب وفي هذا الدليل نظر من وجهين الاول ان فيه مصادرة عن المطالب وهو أخذ الدعوى في الدليل والدعوى هنا كونها أضداد وقد أخذها في الدليل بقوله انصف بضدها الخ الثانى انه يستفاد منه ان الضدين هما اللذان يتواردان على محل واحد وانتهى ارتفاع أحدهما عن المحل ثبت الآخر ولا يرتفعان الا بارتفاع المحل فيقتضى ذلك انه يلزم من ارتفاعهما ارتفاع المحل مع أن هناك ضدين يرتفعان ولا يرتفع المحل كالسواد والبياض فانهم ما يرتفعان مع وجود الجسم وقيام الجرة أو الصفرة به مثلا وكالعلم والجهل فان الذى جعله الشارح ضد العلم هو المركب ومعلوم أنه لا يلزم من ارتفاع العلم ثبوت الجهل المركب بل يجوز ارتفاعهما مع وجود الذات وقيام الجهل البسيط مثلاً فالكلام لا يظهر الا في الضدين المساوى أحدهما نقيض الآخر كالحياة والموت والسمع والصمم والبصر والعمى والكلام والبكم والبياض مع جلته باقى الألوان فان نقيض الحياة لا حياة وهو مساو للموت فيلزم من ارتفاعهما ارتفاع المحل وكذا البقية ويمكن الجواب عن هذا بان الدليل المذكور منظور فيه للغالب من أن أحد الضدين يكون مساويا لنقيض الآخر وأما كونه أعم منه فهو أمر نادر (قوله ولا يتخلو) أى كما هو شأن كل متضادين أن المحل لا يتخلو عنهما غالباً كما مر أى وقدير ارتفاعا بارتفاعه فيصدق في اسم الضدية على مقابل تلك الصفات ولا يخفى أن هذه فائدة زائدة على الدليل المذكور (قوله فلا يقال الخ) أى اذا عرفت أن هذه أضدادا واذا عرفت أن الجهل صفة وجودية فلا يقال الجهل عبارة عن نفي العلم الدال على كونه أمرا عديما فيكون بينه وبين العلم تقابل العدم والمملكة ويؤخذ من ذلك أن الجهل الذى هو ضد العلم هو الجهل المركب لا البسيط لانه أمر عدي (قوله واضحة) كان الاولى أن يقول واضحة لان أضداد جمع قلة لما لا يعقل والافصح فيه وفي جمع العاقل مطلقا المطابقة للموصوف والافراد كما هنا وان كان جائزا لکنه خلاف الافصح قال الشيخ الاجهوى

وجمع كثرة لما لا يعقل \* الافصح الافراد فيه يافل

وفي سواه الافصح المطابقة \* نحو هيات وافرات لا تقة

(قوله من صفات المعاني الخ) جعل الشارح اسم الإشارة في كلام المصنف راجعا لصفات المعاني وعليه فيحتاج الى تقدير مضاف أى من أضداد صفات المعاني كما يدل عليه كلامه فيما بعد ولا يخفى ما في ذلك من التسكاف فكان الاولى أن يجعل اسم الإشارة في كلام المصنف راجعا للأضداد كما فعل السكتاني حيث قال ولما كانت الاحوال المعنوية لا تعقل على حياها ولا تماثل ولا تتخالف ولا تضاد الا بالنظر الى المعاني قال مشيرا الى ان تضادها باعتبار المعنى واضح من هذه أى تضادها ينشأ وضوحه من تضاد معانيها اهـ (قوله ان المعنى الوجودى) كالعجز فانه معنى وجودى على ما مر بضاد المعنى الوجودى كالقدرة فانها معنى وجودى وقوله واللازم ككونه عاجزا أيضا اللازم ككونه قادرا واطلاق الضد على ذلك حقيقة لغة واصطلاحا أصولا ومنطقا فان قيل لا يلزم من وقوع المنافاة بين أمرين وقوع المنافاة بين لازمهما ألا ترى ان الانسان مناف للفرس والحوانية لازمة لهما فلم تحصل المنافاة بين اللازمين وهما حيوانية هذا وحيوانية الآخر مع وجودها بين المزمومين وهما الانسان والفرس أجيب بان المراد باللازم في المقام اللازم المساوى وما أورد لازم أعم لان الحيوانية

أضداد عند أهل السنة  
لان المحل الذى يقبلها  
ان لم يتصف بها يتصف  
بضدها ولا يتخلو عنها  
أو عن ضدها فلا يقال  
الجهل عبارة عن نفي  
العلم الى آخرها (ص)  
واضداد الصفات  
المعنوية واضحة من  
هذه (ش) أى أضداد  
الصفات المعنوية  
واضحة من صفات  
المعاني وذلك انك اذا  
تحققت أن ضد القدرة  
على جميع الممكنات  
العجز عن ممكن ما علمت  
أن ضد كونه قادرا على  
جميع الممكنات كونه  
عاجزا عن ممكن ما وكذا  
اذا علمت ان ضد الارادة  
الكرهية علمت أن  
ضد كونه مريدا كونه  
كارها الى آخرها  
والحاصل ان المعنى  
الوجودى يضاد المعنى  
الوجودى واللازم  
يضاد اللازم والله تعالى  
الموفق

المذكورة توجد في كل من الانسان والفرس وغيرهما (قوله) وأما الجائر في حقه تعالى الخ لم يقل وما يجوز كما قال  
وما يجب وما يستحيل لان الله تعالى لا يجوز في حقه الاما ذكره بخلاف الصفات الواجبة والمستحيلة فانها  
لا تنحصر ولم يذكر البعضها واعتراض بان تعبيره بالجائر في حقه تعالى يقتضي اتصافه تعالى بصفة جائزة وهو  
محال واجيب بان الجواز راجع الى صفات الافعال وهي صدور الممكن عن قدرته تعالى لا الى الصفات القائمة  
بذاته تعالى والمعنى لا يجوز لذاته ان تفعله فلا يرد ما ذكر واعتراض ايضا بان الممكن والجائر مترادفان عند  
المستكلمين فكأنه قال وأما الجائر في حقه تعالى ففعل كل جائز أو تركه أو وأما الممكن في حقه تعالى ففعل كل  
ممكن أو تركه فقد أخذ الشيء في تعريف نفسه وذلك دور لتوقف الشيء على نفسه حيثئذ واجيب بان الاعتراض  
المذكور مبنى على كون ما ذكر تعريفه بالجائر ونحن نقول انه ليس تعريفه بالمقصود منه الحكم على افراد  
الجائر بانها لا تنحصر والمعنى أحكم على ما صدق عليه الجائر من الافراد كالثواب والعقاب وبعثة الانبياء والصالح  
والاصالح ونحو ذلك بانها لا تنحصر في عدد كالواجبات والمستحيلات بل هي فعل كل ما يقتضي العقل جوازه  
وامكانه فالجائر أمر كلي تحته أفراد كما ان الكاتب مثلاً تحته أفراد الانسان وانما كان المقصود من ذلك الحكم لا  
التعريف لان الحاجة اعادعت لما يحصر الجائر في حقه تعالى لا لتمييز حقيقة بتعريفه لتقديم ذلك أول الكتاب  
هكذا أجاب بعضهم واعتراض بانه يصير المعنى أحكم على أفراد الجائر بانها فعل أفراد الممكن أي الجائر ولا يخفى  
ما في ذلك من التهاافت اذ لا معنى للحكم على الافراد بانها فعل الافراد فالأولى الجواب بان المراد بالممكن ذات  
التمكن بقطع النظر عن وصفها بالامكان وان كان لا بد منه في نفس الامر وبان كلا من الجائر والممكن يطلق  
ويراد به الايقاع أي تعالى القدرة بالمقدور كالخلق والزرق والاحياء والامانة ولا شك ان هذه أفعال ويطلق  
ويراد به نفس المقدور أعني أثر الفعل وهو المحلوق والمرزوق فالمراد بالجائر المعروف وان كان عاملاً المعنى الاول  
بدليل الاخبار عنه بالفعل والمراد بالممكن الواقع في التعريف المعنى الثاني أي الاثر فلم يلزم عليه أخذ الشيء في  
تعريف نفسه المؤدى الى الدور وبهذا يجاب عن اعتراض آخر وهو ان الجائر كما تقرر مرادف للممكن والممكن  
في كلامه هو الشيء المفعول أو المتروك بدليل اضافة الفعل أو الترك اليه فيكون الجائر كذلك مع ان حكمه عليه بانه  
فعل كل ممكن أو تركه يقتضي انه غيره لان الفعل أو الترك غير المفعول أو المتروك وحاصل الجواب يقتضي ان  
كلامها يطلق بمعنىين كما علمت فالحكم على الجائر بانه فعل أو ترك وارادة المفعول أو المتروك من الممكن لا ينافي  
ترادفهما (قوله الثواب للطيع والعقاب للعاصي) أي خلافاً للمعتزلة حيث أوجبوا ذلك بناءً منهم على أصلهم الفاسد  
من التحسين والتقبيح العقليين ورد بان الله تعالى مالك للاشياء والمالك لا يجب عليه شيء لملوكه بل يفعل به  
ما يشاء ويختار كما ورد في نص القرآن العزيز فلو وجب عليه ذلك لم يكن فاعلاً مختاراً بل مقهوراً على الفعل (قوله)  
ويدخل بعثة الرسل) أي خلافاً لبراهمة حيث أحوالها عليه تعالى لعدم فائدتها لانها عبث فلا يصح ان تكون  
من فعل الحكيم وذلك لان العقل يستقل بادرالك ما جاء به الرسول فلا فائدة في ارساله وهذا بناءً منهم على التحسين  
والقبيح العقليين وهم طائفة كفار من الهند أصحاب برهام كافي شرح المقاصد يتبعون ما حسنه العقل دون  
الشرع فيستقبحون ذبح الحيوان لما فيه من التعذيب والصلاة لما فيها من وضع الوجه وهو أشرف الاعضاء على  
الارض ورفع العجيزة ويستقبحون الزنا ووطء المحارم (قوله والصالح والاصلاح) الصالح ما قابله فساد كتمكين  
زيد من الطعام مقابل لمنعه منه حتى يهلك وكالايمان في مقابلة الكفر والصحة في مقابلة المرض والاصلاح ما قابله  
صلاح كاطعامه الاطعمة لا الذبذبة مقابل لاطعامه الاطعمة الغير الذبذبة والثواب بلا تكليف في مقابلة الثواب  
مع التكليف وقيل الصلاح اناية الله عبيده والاصلاح اعطاؤهم الثواب بلا عمل يوجبهم وقيل الصلاح بعث  
الرسول والاصلاح طاعتهم وقيل الصلاح ايجاد الخلق والاصلاح هدايتهم وتوفيقهم وقيل الصلاح والاصلاح شيء  
واحد فكل منهما البس واجبا على الله تعالى خلافاً للمعتزلة حيث أوجبوا ما عليه تعالى بناءً منهم على أصلهم الفاسد

(ص) وأما الجائر في

حقه تعالى ففعل كل  
ممكن أو تركه

(ش) هذا هو القسم

الثالث مما يجب على

المكلف معرفته في

حق مولانا جل وعز

ويدخل في قوله كل

ممكن الثواب للطيع

والعقاب للعاصي

ويدخل بعثة الرسل

الى العباد والاصلاح

والاصلاح للخلق

المتقدم ورد بانهم لو وجبا عليه تعالى لما وقعت محنة دنيا وأخرى ولما وقع تسكينهم بامر ولا نهى وذلك باطل  
 بالمشاهدة ولذا سأل الأشعري أستاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة أخوة عاش أحدهم في طاعة الله تعالى وأحدهم  
 في الكفر وما ناعني ذلك والآخريات صغيرا فقال يشاب الأول ويعاقب الثاني ولا يشاب الثالث ولا يعاقب فقال  
 الأشعري إن قال الثالث هلا أعجزتني فاصليح وادخل الجنة كما دخل أخي المؤمن فاجاب الجبائي بأن الرب يقول  
 له كنت أعلم أنك لو عشت لفسقت فدخلت النار فقال الأشعري فإن قال الثاني يارب لم لم تمنني مسغرا حتى  
 لا أعصى فلا أدخل النار كما أمت أخي فبهت الجبائي (قوله ورؤية الخلق) أي خلافا لما نزلت حيث أطاها  
 بناء منهم على أصلهم الفاسد من أنها تستدعي انبعاث أشعة تخرج من العين وتصل بالمرئي وذلك يستلزم أن  
 يكون جسما والبارئ تعالى ليس بجسم فلا يرى عندهم أيضا لوجاز أن يرى السكان مقابلا للرأي بالضرورة  
 فيكون في جهة ومكان وهو محال ولما كان أجوها أو عرضا لأن المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية  
 عرض ولما كان المرئي إما كله فيكون محدودا محصورا وإما بعضه فيكون متبعضا ورويان ذلك ليس شرطاً في  
 صحة الرؤية بل هي قوة تخلقها الله تعالى في جزء من العين وليست بانبعث شعاع يتصل بالمرئي حتى يستحيل  
 رؤيته تعالى إذ لو كانت كذلك لزم أن لا يرى الرأي الامتداد حذوقه كيف وهو ينكشف له في نظرة واحدة  
 أضعاف ذاته أضعافاً لا حصر لها بحيث يقطع أنه لا يمكن أن ينفصل منه شعاع يتصل بشيء منها وحينئذ فلا مانع  
 من رؤيته تعالى رؤية تليق من غير جهة ولا جرمية ولا تحيز لأنه تعالى موجود وكل موجود يصح أن يرى  
 بالبصر وكون الرؤية لا بد فيها من الاتصال بالرأي وأن يكون في جهة وعدم القرب جاداً والبعد جاداً أمر عادي  
 يقبل التخلف فالرؤية عند أهل الحق لا تستدعي جهة ولا مقابلة وإنما تستدعي محلات تقوم به وليست بانبعث  
 الأشعة من العين ولا يمنع منها قرب ولا بعد مفرط ولا حجاب كثيف كما اقرره السنوسي في بعض كتبه  
 ولا يراه في الآخرة إلا العقلاء من مؤمنى الانس والجن قطعاً والملائكة على الصحيح بخلاف غير العقلاء من  
 الحيوانات وإن دخلت الجنة وبخلاف الكفار فلا يرونه باتفاق غير الصوفية وأما المنافقون فلا يرونه  
 على الصحيح قال القرطبي يرى الناس ربهم في الموقف ثم يحجبون أي عن دوام الرؤية والافير منه يوم الجمعة  
 والعيد إلى أن لا يبق في النار من يدخل الجنة أحد فيؤذن لهم فيرونه في الجنة ثم لا يحجبون بعد ذلك أصلاً ولا  
 في حال تمتعهم فلا شيء أحب إليهم من النظر إليه (قوله فإن هذه كلها الخ) إنما نص هذه دون غيرها  
 للتحالف فيها كما علمت فإن المعتزلة أوجبوها ما عدا الرؤية فأنهم حالوا في الدنيا والآخرة واستدلوا على ذلك  
 بما تقدم وبقوله تعالى لا تدركه الأبصار فنفى إدراكه تعالى في مقام التمدح فيكون عدم الإدراك كمالاً وثبوت  
 نقصاً والنقص عليه تعالى محال ورد بأسور منها أن الإدراك ليس هو مطابق الرؤية بل أخص منها لأنه الرؤية مع  
 الإحاطة ولا يلزم من نفي الإخص نفي الأعم والبراهمة أحوال البعث في تخصيص هذه بالدكر إشارة للرد على من  
 ذكر (قوله أما برهان وجوده تعالى الخ) مقتضى مأسكه ألا حيث أخذ الوجود مقيداً بالوجوب أن يبرهن  
 هنا على وجوب وجوده كما فعل بعض المتكاملين وحينئذ فلا يحتاج إلى إقامة البرهان على القدم والبقاء  
 لتضمن وجوب الوجود لهما لكن لما كان التفصيل أقرب إلى الفهم سألكه تقر يباعي المبتدى فاحتاج إلى  
 اثبات وجوب وجوده بالاستدلال على القدم والبقاء بعد ذلك (قوله حدوث العالم الخ) أعلم أن الدليل عند  
 المتكاملين تبعا للناطقية من رب وعند الأصوليين مفرد وهو ما يلزم من وجوده الوجود فالدليل على وجوده  
 تعالى عند المتكاملين قولنا العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث فالعالم لا بد له من محدث وعند الأصوليين  
 نفس العالم من حيث حدوثه وإمكانه مثلاً وظاهر كلام المصنف عدم موافقة طريقة من الطريقتين ويمكن  
 أجرؤه على طريقة الأصوليين بأن يكون معنى كلامه فالعالم من حيث حدوثه ويكون في ذلك إشارة إلى أن  
 وجه دلالاته على وجود الله تعالى حدوثه وإمكانه مثلاً وعلى طريقة المتكاملين بأن يجعل في كلامه حذف  
 المقدمتين مع الاستغناء بدليلهم ما فاشار إلى دليل الأشعري بقوله ودليل حدوث العالم الخ وإلى دليل الكبري

ورؤية الخلق لله عز  
 وجل في الآخرة فإن  
 هذه كلها لا يجب شيء  
 منها على الله تعالى ولا  
 يستحيل بل وجودها  
 وعدمها بالنسبة إليه  
 سواء  
 (ص) أما برهان وجوده  
 تعالى في حدوث العالم



بقوله لانه لو لم يكن له محدث الخ وقدم دليل الكبرى لقلة الكلام عليه لانها لا تحتاج الى دليل واحد بخلاف الصغرى فانها لا تثبت الا بدليلين كما يعلم مما سيأتي وأما قول بعضهم ان الصغرى غير محدودة من كلامه فانها قوله حدوث العالم بناء على أنه من إضافة الصفة الى الموصوف أي فالعالم حادث ففيه نظر لما يلزم عليه من الاخبار بالجزء عن الكل لان الدليل هو المركب من مقدمتين وقد أخبر عنه بالصغرى فقط بناء على كلامه الآن يقال ان في الكلام حذف والتقدير فالعالم حادث الخ ولا يخفى ما فيه من التكلف فلو جعل ذلك مستلزما للصغرى لاعتينها لكان أولى (واعلم) ان الدليل المذكور لم ينتج الا كون العالم له محدث فقط وهو مطلوب المصنف كما هو صريح كلامه وبعد ذلك هل هو منفصل عن العالم أو متصل به وهل هو فاعل بالاختيار أو بالتعليل أو الطبع لم يعلم ذلك مما هنا بل من أدلة أخرى مذكورة في غير هذا المحل (قوله لانه لو لم يكن له محدث) أي فاعل وقوله بل حدث بنفسه أخص من المنتقل عنه لان في محدث العالم صادق بقدم العالم ومحدثه بنفسه لكن لما كان ابطال الاول أعني قدم العالم مأخوذاً من قوله ودليل حدوث العالم الخ والمقصود بالدليل المذكور انما هو ابطال الثاني خصه بالاضراب وتقرير الدليل على ذلك أن تقول لو لم يكن للعالم محدث بل حدث بنفسه لزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين بالمرجح واللازم باطل فاللزوم وهو لم يكن له محدث مثله واذا بطل لم يكن له محدث صدق نقيضه وهو ان له محدثاً وهو المطلوب وقوله بل حدث بنفسه أي بذاته بمعنى ان حدوثه لا لجل ذاته لاسبب فالبناء للسببية بمعنى لام التعليل والمراد بالعالم هنا ما يشمل الاجرام والاعراض بخلافه في قوله ودليل حدوث العالم فان المراد به الاجرام كما سيأتي في الشرح (قوله لزم أن يكون أحد الأمرين) يحتمل ان يراد بهما الوجود والعدم وأحد هما هو الوجود لان الكلام فيه ويحتمل أن يراد بهما طر فالامكان من وجود وعدم ومقدار مخصوص ومقابل له الى آخر ما سيأتي في الشرح واللازم في الحقيقة هو الرجحان واما المساواة فنصفه نفسه ولذا قلنا في تقرير الدليل المتقدم لزم ترجيح أحد المتساويين الخ فهو أولى من تقرير المصنف (قوله وهو) أي كون أحد الأمرين المتساويين مساوياً لصاحبه راجعاً عليه بلا سبب محال لما فيه من اجتماع الضدين وهما المساواة والرجحان ونظير ذلك ميزان اعتدلت كفتاه ورجحت احدهما لاسبب وهذا بناء على أن الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن سياتي وقيل العدم أولى به لاسبقيته ولعدم احتياجه الى سبب واللازم على هذا لو ترجح الوجود بلا سبب ترجيح المرجوح فيقال حينئذ في تقرير الدليل لو حدث بنفسه لزم ترجيح المرجوح وهو الوجود بلا سبب وهو أقوى في الاستحالة من اللازم على القول الاول (قوله ودليل حدوث العالم الخ) اعلم أن صغرى الدليل المتقدم وهي العالم حادث لما كانت نظرية تتوقف على دليل وكان العالم أجراماً وأعراضاً استدلل المصنف على حدوث الاجرام ملازمة للاعراض وعلى حدوث الأعراض بمشاهدة تغيرها وتقرير الدليل الاول أن تقول أجرام العالم ملازمة للاعراض والحادث وكل ما لازم الأعراض الحادثة فهو حادث ينتج أجرام العالم حادثة فذكر المصنف الكبرى في قوله وملازم الحادث حادث لانه مفرد مضاف فيهم وحذف الصغرى وذكر معناها في قوله ملازمته للاعراض الحادثة ومراده بالعالم الاجرام كما سيأتي وتقرير الدليل الثاني أن تقول الأعراض شوهة تغيرها من عدم الى وجود وعكسه وكل ما كان كذلك فهو حادث فالأعراض حادثة فذكر المصنف معنى الصغرى وحذف الكبرى واعتراض هذا بما سبب الاول ان تغير الأعراض اذا كان أمراً يدرك بالمشاهدة كان ضرورياً فيلزم أن لا يختلف فيه كيف وقد قيل بكمونها وأيضاً لو كان تغيرها ضرورياً لم يحتج الى دليل فيكون دليله المذكور ضائعاً لا حاجة اليه وأجيب بان في قوله تغيرها حذف مضاف أي تغير حكمها فان الحركة مثلاً تارة تشاهد في الجرم بظهور حكمها وتارة تنعدم بظهور حكم ضدها لا يقال حكم الحركة كون الجرم متحركاً والكون المذكور ما محال أو وجه واعتبار وكل منهما لا تعلق به الرؤية والمشاهدة لانه لا يرى الوجود فلا شك بالبقاء لا نقول ان في العبارة تساهلاً ومراده أن الاجرام تارة تظهر متحركة وتارة ساكنة فالمشاهدة هو الجرم حال كونه متحركاً أو ساكناً

لانه لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين مساوياً لصاحبه راجعاً عليه بلا سبب وهو محال ودليل حدوث العالم

لا الحركة ولا الكون متحركاً ولا السكون ولا الكون ساكناً لكن لما ضاقت العبارة عليهم أسندوا التغيير  
 للأعراض على سبيل التسهيل هكذا قال بعض من كتب على السكتاني والذي قرره الشيخ أن حكم الحركة  
 مثلاً هو التحرك أي هيئة التحرك لا نفسه لأنه معنى من المعاني لا يمكن مشاهدته بخلاف هيئة قائمها شاهد  
 بحاسة البصر وكذا هيئة السكون الثاني أن التغيير من العدم إلى الوجود هو الحدوث فكيف يستدل بالثبوت  
 على نفسه وأجيب بمنع كونه هو بل الحدوث هو الوجود بعد عدم أو التجدد بعد عدم وهو متغير إليه لا نفس  
 التغيير الذي هو الدليل سلمنا أنه هو لكن لا نسلم اتحاد الدليل والمطلوب لأن الدليل هو تغييراً لحكام الأعراض  
 على ما قررناه والمطلوب تغير الأعراض فلا اتحاد هذا إن جعلت الإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف  
 فإن جعلت حقيقة فالدليل هو المشاهدة والمطلوب هو الحدوث كقولك الدليل على طلوع الشمس مشاهدة  
 الطلوع لكن يرد على هذا نظير ما مر وهو أن الحدوث والتغير ليس مشاهداً فيحتاج إلى الجواب عنه بنظير  
 ما مر أيضاً (واعلم) أن الدليل الأول أعني دليل حدوث الأجرام يتوقف على أربع مطالب اثبات زائد على  
 الأجرام واثبات أن ذلك الزائد حادث واثبات ملازمته للأجرام أي عدم انفكاكها عنه وإبطال حوادث  
 لأول لها وذلك أن الخصم بما يقول لا نسلم إثبات زائد على الأجرام سلمنا ذلك فلا نسلم حدوثه سلمنا ذلك  
 فلا نسلم ملازمته للأجرام سلمنا ذلك فلا نسلم دلالة على حدوث الأجرام الملازم لها لاحتمال أن تكون  
 قديمة والألزم لها حوادث لأول لها فلا بد من إبطال ذلك والثاني من هذه الأمور وهو قولنا الزائد حادث  
 يتوقف دليله وهو التغيير من عدم إلى وجود أو من وجود إلى عدم على أربع مطالب إبطال قيام العرض  
 بنفسه وإبطال انتقاله لغيره وإبطال كونه وظهوره بالحركة مثلاً قبل وجودها كانت معدومة لا كمنة واثبات  
 أن القديم لا يعدم وذلك أنا إذا استدلنا على الحدوث بالتغيير من عدم إلى وجود بما يقول الخصم أن  
 الحركة مثلاً لم تكن معدومة ثم وجدت بل كانت موجودة قبل ذلك فنقول له إنها عابث وجودها هل كانت  
 قائمة بنفسها أو بمحل فإن قال بنفسها لم يزل قائم العرض بنفسه وهو باطل وإن قال بمحل فنقول له ذلك المحل  
 القائم به هل هو هذا المتحرك الآن أو غيره فإن قال غيره ثم انتقلت عن هذا الزم ما ذكر وهو قيام العرض  
 بنفسه في لحظة الانتقال وإن قال هذا المحل وكانت كمنة فيه ثم ظهرت لزومه اجتماع الضدين وهما الحركة  
 والسكون في الجسم وذلك باطل وإن استدلنا عليه بالتغيير من وجود إلى عدم بما يقول الخصم أن  
 ذلك لا يدل على حدوث ذلك الزائد لاحتمال أن يكون قديماً وقد انعدم والقديم يعدم فنقول له إن قولك  
 القديم يعدم باطل وقد علم من هذا أن المطالب ترجع إلى سبعة لأن الثاني من الأربع الأولى يتوقف على  
 الأربع الأخيرة وحاصل السبعة إثبات زائد وكونه لا يقوم بنفسه وكونه لا ينتقل وكونه لا يكمن ويظهر  
 وكون القديم لا يعدم واثبات ملازمة ذلك الزائد للجرم واستحالة حوادث لأول لها والدليل على الأول  
 المشاهدة وعلى الثاني والثالث كون العرض لا يقوم بنفسه وعلى الرابع ما يلزم عليه من اجتماع الضدين وعلى  
 الخامس أن القديم لو انعدم لكان جائزاً أو جائز لا يكون وجوده الأحادئاً وعلى السادس مشاهدة أن الجرم  
 لا ينفك عن الأعراض وعلى السابع ما هو مقرر من برهان التطبيق وغيره قال السنوسي وبمعرفة هذه  
 المطالب ينبجوا المكلف من أبواب جهنم السبعة ولا يعرفها حقيقة إلا الراسخون في العلم أي المتمكنون منه  
 اهـ (قوله البرهان أحد أقسام الحجج) فيه إشارة إلى أن المراد بالبرهان البرهان عند المناطقة وهو  
 المركب لا المفرد المراد عند الأصوليين وهو مأخوذ من البره أي القطع تقول برهت العود أي قطعت لأنه يقطع  
 حجة الخصم ويضمه وقيل من البره وهو البياض يقال امرأة برهاء أي بيضاء لأنه يبيض القلب ويصفيه  
 من الجهل وقيل من البره أي الهيئته لأنه يبين هيئة الحق ويظهره على ما هو عليه وهو الدليل مترادفان وقيل  
 هو أخص من الدليل لأنه يعبر فيه أمور ثلاثة أن يكون مركباً من مقدمات عقلية قطعية بخلاف الدليل

ملازمته للأعراض  
 الحادثة من حركة وسكون  
 وغيرهما وملازم الحادث  
 حادث ودليل حدوث  
 الأعراض مشاهدة  
 تغييرها من عدم إلى  
 وجود ومن وجود إلى  
 عدم (ش) البرهان أحد  
 أقسام الحجج

فانه يكون مركبا وغير مركب وعقليا وتقلييا وقطعيا وظاهريا وهذا هو الصحيح (قوله العقلية) فيه اشارة الى  
 أن الحجة قسمان عقلية وهي ما كانت من كتاب أو سنة أو إجماع وعقلية وهي ما لم تكن كذلك وأقسامها  
 خمسة البرهان والجدل والخطابة بفتح الخاء والشعر والسفسطة فالبرهان ما تألف من مقدمات يقينية لا تتاج  
 اليقين والجدل ما تألف من مقدمات مشهورة بين الناس ككها ظلم وكل ظلم قبيح والخطابة ما تألف من  
 مقدمات مقبولة من شخص معتقده كولي مثلا أو من مقدمات غلظت معتقده فيها ككل حائط ينثر منه  
 التراب ينهمم والشعر ما تألف من مقدمات تنبسط منها النفس أو تنقبض كالخمر ياقوته سيالة والعسل مرة  
 موهوعة للنفس أي مورتة للقيء والسفسطة ما تألف من مقدمات وهمية كاذبة كهداميت وكل ميت جراد  
 وتفصيل ذلك مشهور في كتب المنطق (قوله لا يتألف الا من مقدمات) المراد بالجمع ما فوق الواحد لانه تارة  
 يتألف من مقدمتين كما تقدم وتارة من أكثر كقولك النبش أخذ لئال خفية وكل أخذ لئال خفية سارق  
 وكل سارق تقطع يده وقيل لا يتألف الا من مقدمتين فقط والمؤلف من أكثر يرجع الى أقيسة متعددة  
 في الحقيقة كما بين في كتب المنطق وقوله يقينية أي كلها يقينية كقدمات الأدلة السابقة بخلاف ما إذا كانت  
 كهاظنية كهذا يدور بالليل بالسلاح وكل من يدور بالليل بالسلاح سارق أو بعضها يقينية وبعضها ظنية كهذا  
 سارق وكل سارق تقطع يده فان المقدمة الثانية قطعية لاية والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فلا يسمى  
 برهانا (قوله وكان حدة المعرفة) أي تعريفها واضبطها (قوله وذلك لا يكفي الخ) ظاهره أن اسم الاشارة راجع  
 للتجريد وليس كذلك بل هو راجع لقد رماؤخذ من الكلام السابق والتقدير واعتقاد العقائد مجردة عن  
 الأدلة لا يكفي الخ والمراد انه لا يكفي كفاية تامتها تقدم أن المقدم مؤمن عاصر ان كان فيه أهلية للنظر على  
 الصحيح (قوله على برهان كل عقيدة) اطلاق لفظ البرهان على ألة ما عدا السمع والبصر والكلام. لوازمها  
 ظاهر وعلى أدلة لك الصفات ليس بظاهر لان البرهان لا يكون الامر كبا من مقدمات عقلية وأدلة لك الصفات  
 عقلية من كتاب أو سنة فاستعمال المصنف البرهان في جميع الصفات من استعمال اللفظ في حقيقة بالنسبة لما  
 عدا الصفات الثلاثة ولوازمها ومجازها بالنسبة لها ومن عموم المجاز بان استعماله في كل ما يفيد اليقين عقليا  
 كان أو تقلييا (قوله وان برهان وجوده اخراج الخ) هو جار على ما مر من المتن من جعل البرهان هو الحدوث  
 وفيه ما مر من التقرير على اجرائه على طريق المتكاملين نعم فيه نوع مخالفة لما سبق من وجهين الاول أن  
 المراد بالعالم في كلامه ما يشمل الاجرام والاعراض بخلافه في كلام المصنف فان المراد به خصوص الاجرام  
 كأي الشارح الثاني أن الاخراج وصف للخروج بكسر الراء بخلاف الحدوث فانه وصف للخروج بفتحهم أي  
 العالم اللهم الا أن يجعل الاخراج من المبنى للجبهول أي الكون مخرجا والكون المذكور وصف للعالم أو يراد  
 به لازمه وهو الخروج بمجازا (قوله هو الطر بان الخ) تقدم أن معنى الحدوث حقيقة الوجود بعد عدم فلا  
 تنصف به الاحوال على القول بها أو يطلق مجازا على التجدد بعد عدم فتعريف به والطريقان حقيقة هو الثبوت  
 بعد عدم فان جرى بناء على القول بثبوت الاحوال كما جرى عليه المصنف فتفسير الحدوث به ظاهر وان جرى بنا  
 على القول بنفيه كان المراد به الوجود بعد عدم مجازا (قوله المراد به هنا) أي في قول المصنف ودليل حدوث  
 العالم أما في قوله فحدوث العالم المراد به ما سوى الله تعالى وكذلك قول الشارح اخراج العلم كالم (قوله  
 لا يتحد بالدليل) وهو حدوث الاعراض والمادول وهو حدوثها أيضا الداخل تحت العالم على ذلك التقرير  
 فالمتحد في الحقيقة هو الدليل مع بعض المادول لا كله (قوله وتقرر بذلك) أي تقرير الدليل على حدوث  
 العالم بمعنى الجواهر وحاصله أن تقول أجرام السموات والارض الخ ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما لازم  
 الحادث حادث فاجرام السموات والارض حادثة وهذا هو المشار اليه بقول المصنف ودليل حدوث  
 العالم الخ وبه مع حدوث الاعراض المستدل عليه بالمشاهدة تثبت صغرى الدليل على وجوده تعالى  
 القائلة العالم حادث وأما كبراه فأشار لها الشارح بقوله وإذا كانت حادثة افتقرت الى محدث الخ ولما كانت

العقلية وهو أقواها لانه  
 لا يتألف الا من  
 مقدمات يقينية ولما  
 كان الشيخ قال أولا  
 يجب على كل مكلف  
 شرعا أن يعرف ما يجب  
 وكان حدة المعرفة الخ  
 الموافق للحق عن دليل  
 وكان ما تقدم من  
 العقائد مجردة عن الأدلة  
 وذلك لا يكفي في عقائد  
 الايمان لانه تقليد  
 أخذ الآن يتكلم على  
 برهان كل عقيدة من  
 تلك العقائد أولا فالولا  
 فبدأ ببرهان وجود الله  
 عز وجل وان برهان  
 وجوده اخراج العالم  
 من العدم الى الوجود  
 والحدوث هو الطر بان  
 بعد عدم والعالم المراد  
 به هنا الجواهر لانه  
 استدل على حدوث  
 العالم بحدوث الاعراض  
 ولو كانت داخلية في  
 العالم لا يتحد بالدليل  
 والمادول وذلك محال  
 وتقرر بذلك أن تقول  
 لا يخفى على كل عاقل  
 أن السموات والارض

وما بينهما وما فيهما أجرام ملازمة للاعراض التي تقوم بهما من حركة وسكون واقتصار على الحركة والسكون لان معرفة ملازمة الجرم لهذا ضرورية لكل عاقل وهما حادثان لمشاهدة تغيرهما من عدم الى وجود ومن وجود الى (٩٩) عدم فانه اذا كان الجرم متحركاً

سكن فقد تغيرت مكانه

من وجود الى عدم

وتغيرت مكانته من

عدم الى وجود وان

كان المحصل ساكناً

فبالعكس وما لم يشاهد

فيه التغير فهو قابل لها

لان ما يتغير مثله وما

وجب لاحد المثلين

يجب الآخر والحركة

والسكون ملازمان

للجرم وملازم الشيء

لا يسبقه وقد ثبت

الحدوث للاعراض

فيجب للاجرام واذا

كانت حادثة افتقرت

الى محدث لان العالم لو

حدث بنفسه لم اجتماع

الاستواء والرجحان

وذلك لان وجود العالم

مساولعدمه ومقداره

مساو لسائر المقادير

وصفته مساوية لسائر

الصفات وزمانه مساو

لسائر الازمنة الى آخر

الممكنات المتقابلات

فلو ترجح بعضها بنفسه

بلا مرجح لزم اجتماع

متنافيين وهو أن يكون

الوجود مثلاً مساوياً لعدم

بنفسه راجحاً بنفسه

وهو محال فلا بد من

مرجح خارج عن ذاته ولا

نظريه فتقرر الى دليل ذكره بقوله لان العالم الخ ثم بعد ان أثبتت صغرى ذلك الدليل وكبراه بالبرهان أشار الى نتيجة بقوله فلا بد من مرجح الخ وهي الدعوى المذكورة في قوله وأن برهان وجوده تعالى اخرج العالم الخ وليس في كلامه مخالفة للمصنف الا في تقديمه دلائل الصغرى على دليل الكبرى لموافقة لطبع وتقدم الاعتذار عن المصنف في مخالفة ذلك (قوله وما بينهما) أي كالسيحاب والرياح (قوله التي تقوم بهما من حركة وسكون) اعترض بان بعض الاجسام قائم به الحركة فقط كالافلاك وبعضها قائم به السكون فقط كالجبال فالحركة والسكون لم يقوم بكل جسم واجيب بأنهما قائمان بهما حصولا وقبولا فالذي لم يقوم به بالعقل قابل لقيام بهما به (قوله اقتصار) بالبناء لا بعول أي اقتصار القوم للفاعل لان المصنف لم يقتصر عليهما لقوله من حركة وسكون وغيرهما نعم يصح ذلك ان جعل في الكلام مضاف محذوف أي على التصريح بهما فلا ينافي دخول بقية الاعراض تحت قوله وغيرهما (قوله وما لم يشاهد فيه التغير) أي والاجرام التي لم يشاهد فيها تغير الحركات والسكنات كالتي فوق السموات وتحت الأرضين فهي قابلة لها (قوله والحركة والسكون ملازمان للجرم) أي متى وجد الجرم وجد افكلامه يفيد أن الاعراض ملازمة للاجرام عكس ماسلكه المصنف من جعل الاجرام ملازمة للاعراض وهو وان كان صحيحاً في ذاته لان الملازمة معاينة من الجانبين فتفيد أن كلا منهما يلزم الآخر لكن المناسب ماسلكه المصنف فكان الاولى أن يقول مفرعاً على ما سبق فالجرم ملازم للحركة والسكون وملازم الشيء لا يسبقه وقد ثبت الحدوث لها فيثبت له فاصدق الملازم هو الجرم وما صدق الشيء هو الحركة والسكون وهذا اشارة الى كبرى الدليل المتقدم القائلة وكل ملازم الحادث حادث (قوله واذا كانت حادثة) أي الاعراض والاجرام على التفصيل البار وهو أن الدليل على حدوث الاعراض التغير وعلى حدوث الاجرام ملازمتها للاعراض الحادثة (قوله خارج عن ذاته) كان الاولى حذف ذلك لان الدليل المذكور لم ينتج لان له صانعاً وهو المطلوب وأما كونه خارجاً ولا فشيء آخر والمراد بالخروج المغايرة لأي لا بد من مرجح وان ذاته مغايرة لذات العالم والالكان حادثاً مثلها بالارجحها وليس المراد به الانفصال لان ذاته تعالى لا يقال انها منفصلة عن العالم ولا متصلة به بل هو القائم بجميع الاشياء (قوله ولا مرجح الا الله عز وجل) هذا استفاد من دليل آخر وهو دليل الوحدة الآتية لامن الدليل المتقدم لان غاية ما تنتج ان له مرجحاً (قوله لولم يكن قد يمالكان حادثاً) وجه التلازم أن كل موجود منه حصري في التقديم والحادث اذ لا واسطة بينهما لان أحدهما مساو لنقيض الآخر اذ نقيض القديم لا قديم وهو مساو للحادث وكذا يقال في عكسه وكما يخرج الشيء عن النقيضين لا يخرج عن الشيء ومساو نقيضه وسكت المصنف عن الاستثنائية القائلة لكنه ليس بحادث اكتفاء عنها بدليلها وهو قوله فيفتقر الى محدث وعن النتيجة لظهور استلزام الاستثنائية لها ونظم الدليل هكذا لولم يكن قد يمالكان حادثاً اذ لا واسطة بينهما كما ليس بحادث ينتج أنه قديم لان استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم فالقياس مركب من كبرى وهي المقامة الاولى وصغرى وهي الاستثنائية وأشار الى دليل الصغرى وهي الاستثنائية كما هي بقوله فيفتقر الخ حذف مقدم الشرطية وذكر تأليها وحذف صغرها وهي الاستثنائية ونتيجته ونظمه هكذا اذ لو كان حادثاً لا فتقر الى محدث لكنه ليس مفتقر الى محدث ينتج انه ليس بحادث ولما كانت الاستثنائية المذكورة نظرية تنعقر الى دليل اشارة بقوله ويلزم الدور الخ ونظمه هكذا اذ لو افتقر الى محدث لا فتقر محدثه الى محدث وهكذا ويلزم الدور والتسلسل وكل منهما محال فاستلزمهما وهو افتقار الحادث الى محدث كذلك فالملطوب وهو ثبوت القديم لا يتم الا بثبوت أقسمة كاعلامت والأسهل في ترتيب اللوازم ان نقول لولم يكن قديماً لكان حادثاً لو كان حادثاً لا فتقر الى محدث ولو افتقر الى محدث لا فتقر

مرجح الا الله عز وجل والامر ان الوجود والعدم والمقدار الخدوص مع ما يقابلها بالزمان الخدوص مع ما يقابلها الى آخر الممكنات المتقابلات

(ص) وأما برهان وجوب القديم له تعالى فلانه لولم يكن قديماً لكان حادثاً فيفتقر الى محدث ويلزم الدور والتسلسل (ش) يعني اذا ثبت

وجوده لم لا نجعل وعز بما تقدم من البرهان

محدثه الى محدث أيضا لان عقاد الماثلة بينهما ولو افتقر محدثه الى محدث للزم الدور أو التسلسل وكل من الدور أو التسلسل محال فما أدى اليه وهو افتقار المحدث الى محدث محال فما أدى اليه وهو افتقار الاله الى محدث محال فما أدى اليه وهو كونه حادثا محال فما أدى اليه وهو عدم كونه قدما محال فثبت ضد ما هو كونه قدما وهو المطلوب واعتراض القياس المذكور بان شرط القياس الاستثنائي أن تكون الشرطية كلها ولو المذكورة في كلام المصنف للاهمال وأجيب بان المراد بالكلية أن يكون الملزوم مساويا للزوم وهنا كذلك لأن لم يكن قدما مساويا لحادث إذ كل حادث يصدق عليه أنه لم يكن قدما أو يقال إن المهمة المذكورة في قوة الكلوية إذا المعنى أن كل شيء عاتق عنه القدم ثبت حدوثه وذلك كاف هنا كله إذا جعل البرهان المشار اليه استثنائيا ويحتمل جعله اقترانيا من الشكل الاول من كبر من شرطيتين ونظامه هكذا ألزم يكن قدما لكان حادثا ولو كان حادثا لافتقر الى محدث فينتج لو لم يكن قدما لافتقر الى محدث فذكر الصغرى وحذف الكبرى والنتيجة ورمز لها بقوله فيفتقر الى محدث ويؤيد هذا ما سبق في الشرح فان المتبادر من تقريره أنه اقتراني حيث قال وبرهانه أنه الخ ويحتمل أن يكون استثنائيا كما سبق في التنبيه عليه ان شاء الله تعالى (قوله وجب أن يكون قدما) ظاهره أنه يلزم من إقامة الدليل على وجوده تعالى وجوب كونه قدما وليس كذلك لان الموجود محتمل أن يكون حادثا وان يكون قدما فلا بد بعد ثبوت وجوده تعالى من مقدمات أخرى ثبت كونه قدما لأن يجب بان قوله وجب كونه قدما بعدم مقدمات محدوفة ولو قال يعني إذا ثبت وجود مولانا جل وعز بما تقدم من البرهان وكان المولى مع ذلك محتملا لان يكون حادثا وان يكون قدما أقام الدليل على كونه قدما لكان أولى (قوله أنه لم يكن قدما لكان حادثا) الظاهر منه أنه قياس اقتراني من الشكل الاول كما مر تقريره وقوله لما تقدم الخ دليل لكبراه ويحتمل أنه أشار الى قياسين استثنائيين حذف استثنائيهما وتبجتهما ونظامهما هكذا ألزم يكن قدما لكان حادثا لكان كونه حادثا محال ادلو كان حادثا لافتقر الى محدث لكان افتقاره الى محدث محال وحينئذ فقوله لما تقدم الخ دليل للالزمة في القياس الثاني وقوله ومحدثه مثله دليل للاستثنائية فيه كانه قال لكن افتقاره الى محدث محال ادلو افتقاره الى محدث لافتقر محدثه الى محدث وهكذا الى آخر ما تقدم فلم يتم المطلوب الا بثلاثة أقنعة كما مر (قوله فهو المسمى بالتسلسل) وهو المعبر عنه عندهم بحوادث لأول لها أي ان أفرادها حادثه وجنسها قديم كقال الحسك في حركات الافلاك أي السموات انها حادثه وجنسها قديم ورد عليهم بأمور منها أنه لا وجود للجنس الا في ضمن أفرادها فاذا كانت الافراد حادثه تلزم أن يكون جنسها كذلك وأيضا ففي كلامهم تناقض لان كونها حوادث يقتضي أن لها أولا وكونها لأول لها يقتضي أنها ليست حوادث وهذا هو المسمى عندهم بدليل التبريع ومنها برهان التطبيق وتقريره أن تفرض من الحركات مثلا سلسلة من الآن الى ما لا نهاية له في جانب الماضي ثم تفرض سلسلة أخرى من زمن الطوفان الى ما لا نهاية له في جانب الماضي أيضا وهذا معنى قول بعضهم أن تفرض من المعلوم الاخير الى غير النهاية في جانب الماضي جملة وبما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة أخرى ثم تطبق الجملتين بان تجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية فتأخذ حركة من السلسلة الآتية وتقابلها بحركة من الطوفانية وهكذا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية بان كان كل ما أخذت واحدا من الاولى وجدت بازائه واحدا من الثانية لزم عليه أن الناقص مساو للكمال وهو محال والابان زادت الآتية على الطوفانية ففقد وجود في الأول ما لم يوجد بازاء شيء من الثانية فتقطع الثانية وتنتهي ويلزم منه تنهاى الأولى لأنها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على التنهاى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة و يصح أن تجعل السلسلة واحدة ثم تأخذ واحدا من آخر السلسلة وتقابلها بواحد مما قبله وهكذا الى النهاية له في جانب الماضي فان قلت هذا منقوض بمراتب العدد بان تطبق جملتين احدهما منه من الواحد الى النهاية والثانية من الاثنين بان يكون كل فرد من أفرادها اثنين لا الى

وجب أن يكون قدما  
وبرهانه أنه لم يكن  
قدما لكان حادثا ولو  
كان حادثا لافتقر الى  
محدث لما تقدم أن كل  
حادث لا بد له من محدث  
ومحدثه مثله فيفتقر  
الى محدث فان كان  
الامر هكذا الى غير  
نهاية فهو المسمى  
بالتسلسل

نهاية فتجعل الواحد من احدهما بازاء الاثنين من الاخرى فتكون احدهما أز يد من الاخرى قطعاً ولم يلزم  
من ذلك انقطاع احدهما ولا المساواة المدعى امتناعها أجاب السعد بان التطبيق المستدل به على بطلان  
التسلسل انما اعتبر بين الامور الموجودة خارجا المستغنية في وجودها عن الاعتبار كالحركات لا العلمية الوهمية  
المحضنة كالأعداد لا قطعاً بانقطاع الوهم فتقطع بانقطاعها عن تطبيقها فلا يكون فيها التطبيق مساغ وليس  
معنى عدم التناهي في العدد الوجود بلا آخر لان دخول ما لا نهاية له في الوجود محال لما ينافي من التطبيق بل معناه  
ان ما من عدد الا ويتصور رفوقه عدد آخر وذلك صادق بخلاف قولنا الممكنات غير متناهية لان معناه انه  
دخل منها تحت الوجود والخارجي ما لا نهاية له وهو كاذب لان ذلك محال (فان قلت) هذا منقوض أيضا بمعلومات  
الله ومقدوراته فان المعلومات أكثر عدد من المقبور رات مع أن كلامهم ما غير متناه أجاب السعد أيضاً بان  
معنى كون كل منها غير متناه انه لا يتصور ان ينتهي الى مقبور وليس وراءه مقدور آخر اذ لا يمكن تناهي الممكنات  
في التصور وان كان عدم تناهيها في الوجود محالاً واذا كان كذلك في الممكنات ففي المعلومات أولى وليس  
معنى عدم تناهي الوجود بلا آخر لما سر (قوله وهو محال) محال كونه محالاً ان لم ينته الامر الى واجب الوجود  
فان انتهى الى ذلك لم يكن محالاً لا تنفاه العلة الآتية وهي لزوم كون كل خالفاً لخالقه ومخولاً لمخلوقه وحيث  
يستدل على بطلان افتقاره تعالى الى محدث بدليل آخر كدليل الوحدة الآتية (قوله لانه) أي التسلسل  
يؤدي الى عدم الألوهية وظاهره ان هذا هو العلة في كون التسلسل محالاً وليس كذلك بل العلة ما ذكره القوم  
من برهان التطبيق وغيره كما مر الا أن يقال اللام للصيرورة لا للعلة ويقال ان هذا اشارة الى دليل آخر غير ما ذكره  
وتقرر به ان تقول لتوقف وجوده تعالى على وجود آله قبله لا نهاية لها لما وجد لان وجود ما لا نهاية له محال  
والتوقف على المحال محال ويلزم أيضاً أن يكون وجودنا محالاً لتوقفه على وجود الاله المتوقف على المحال وهو  
وجود آله قبله لا نهاية لها والمتوقف على المحال محال لكن وجودنا ليس محالاً فيلزم أن يكون الاله ليس  
متوقفاً على آله قبله (قوله وذلك) أي وبيان كونه يؤدي الى عدم الألوهية وقوله ان يتوقف فاعل يتعالى كما  
في بعض النسخ معنى ينزعه وقوله ووجود ما لا نهاية له محال كالعلة للتنزيه كانه قال ينتزه توقف وجوده تعالى على  
وجود ما لا نهاية له لان وجود ما لا نهاية له محال وقوله والمتوقف على المحال مصدر وق المتوقف في المقام وجود  
الباري تعالى هكنا قيل في تقرير العبارة وفيه ان هذا ليس بيانا لتأديته لعدم الألوهية بل الظاهر أن اللام في  
قوله لانه وان في قوله ان يتوقف رائد ان فتصير العبارة هكنا وذلك انه تعالى يتوقف الخ ويدل لهذا في بعض  
النسخ وهو لانه جل وعز يتوقف وجوده الخ وحيث قد فقوله يتوقف خبر ان وقوله وجود ما لا نهاية له محال من  
تمام الكلام قبله وليس علة للتنزيه (فان قلت) ان نعيم الجنة للؤمنين وعذاب النار للكافرين موجودان ولا  
نهاية لهم فكيف تقولون ان وجود ما لا نهاية له محال (قلت) المحال وجود ما لا نهاية له بحسب المبدأ وأما الانهاية  
له بحسب الآخر فوجوده معنى أنه لا ينقطع أبداً حتى لا يتجدد بعد شيء وأما كل ما وجد منه فيما مضى الى زمان  
الحال فهو متناه له مبدأ أو منتهى فلا يلزم عليه الجمع بين الفراغ وعدم النهاية المتناقضين وقوله ويلزم أن يكون  
وجودنا عطش على يؤدي أي لانه يؤدي ولانه يلزم الخ وقوم لتوقفه على لقوله محال قدمت عليه والتقدير  
ويلزم أن يكون وجودنا محالاً لتوقفه على المحال وهذه الزيادة موجودة في بعض النسخ (قوله وحقيقة الدور)  
مراده بالحقيقة المفهوم أو المسمى أو المعنى والافالمعلومات الممكنات لاحقائقها فضلا عن المستحيلات لان  
حقيقة الشيء ما به الشيء هو هو أي ما يصير به الموجود موجوداً أي متحققاً في الخارج وكل من المعلومات  
والمستحيلات لا تتحقق ما في الخارج (قوله توقف الشيء على ما) أي شيء من صفة ذلك الشيء أنه يتوقف عليه  
أي على الشيء الاول اما بواسطة أو أكثر كتوقف زيد على عمر والمتوقف على زيد وكتوقف زيد على  
عمر وعمر على بكر وبكر على زيد وفي بعض النسخ غير وهو منصوب على الحال من ضمير توقف ولا

وهو محال لانه يؤدي  
الى عدم الألوهية وذلك  
لانه يتعالى أن يتوقف  
وجوده على وجود آله  
قبله لا نهاية لها ووجود  
ما لا نهاية له محال  
والتوقف على المحال  
محال ويلزم أن يكون  
وجودنا محالاً لتوقفه  
على وجود الاله المتوقف  
على المحال والمتوقف  
على المحال محال وان  
كان الامر ينتهي الى  
عدم متناه فيلزم الدور  
وحقيقة الدور توقف  
الشيء على ما توقف عليه  
وهو محال لانه يلزم  
عليه تقدم الشيء على  
نفسه وتأخره عنها

حاجته (قوله) اما برتبتين (الخ) راجع لكل من التقدم والتأخر والمراد بالمرتبتين النسبتان فاذا أوجد زيد  
 عمرا أو وجد عمر وزيدا مثالا فقد تقدم كل منهما من حيث كونه فاعلا على نفسه من حيث كونه مفعولا  
 برتبتين أي نسبتين وهما ثبوت خالقيته للغير وثبوت خالقية الغير له في جانب المستقبل وتأخر كل منهما من  
 حيث كونه مفعولا على نفسه من حيث كونه فاعلا برتبتين وهما ثبوت مخاوقيته للغير وثبوت مخاوقية الغير له  
 في جانب الماضي فزيد مثالا متقدم باعتبار كونه فاعلا لعمر وعلى نفسه باعتبار كونه مفعولا لعمر وفي المستقبل  
 فهذه نسبة وعلى عمر باعتبار كونه أوجد عمر افهذه نسبة ثانية وزيد متأخر باعتبار كونه مفعولا لعمر وعن  
 نفسه باعتبار كونه فاعلا لعمر وهذه نسبة وعن عمر وباعتبار كون عمر وأوجد في جانب الماضي فهذه نسبة  
 ثانية فن قال كالشارح تبعا للسنوسي في شرح المتن برتبتين لاحظ مرتبة نفسه ومرتبته غيره ومن قال بمرتبة  
 لاحظ مرتبة نفسه فقط والتحقيق الاول وقوله أو بمراتب في أكثر ذلك كما إذا أوجد زيد عمرا وعمر وبكرا  
 فيلزم أن يكون زيدا أوجه أحد ههنا فأن أوجه الذي يليه وهو عمر وكان كذا كذا في المرتبتين وان أوجه  
 الثالث وهو بكر لزم تقدم كل على نفسه ثلاث مراتب تأخره عنها بثلاث مراتب لان زيدا باعتبار كونه فاعلا  
 لعمر ومتقدم على نفسه باعتبار كونه مفعولا لبكر في المستقبل فهذه نسبة أولى وعلى عمر وباعتبار كونه  
 أوجد عمر افهذه نسبة ثانية وعلى بكر بكونه متأخرا عن عمر ولان عمر أوجه فهذه نسبة ثالثة وزيد  
 متأخر باعتبار كونه مفعولا لبكر عن نفسه باعتبار كونه فاعلا لعمر والمؤثر في بكر فهذه نسبة أولى وعن  
 عمر وباعتبار كون عمر وهو الذي أوجد بكر او بكر هو الذي أوجد زيدا فهذه نسبة ثانية وعن بكر باعتبار  
 كونه أوجد عمر او عمر أوجد بكر او بكر أوجه فهذه نسبة ثالثة (قوله) فاذا كان الحدوث (الخ) هذا مرتبط  
 بقوله وهو محال المذكور في جانب كل من التسلسل والدور (قوله) لو أمكن أن يلحقه العدم (الخ) تقريره أن  
 تقول لو لم يكن واجب البقاء لا يمكن أن يلحقه العدم لكن إمكان حقوق العدم له محال اذ لو أمكن أن يلحقه العدم  
 لكان جائزا الوجود لكن كونه جائزا الوجود محال اذ لو كان جائزا الوجود لكان حادنا محال اذ لو  
 كان حادنا لا تتفي عنه القدم لكن انتفاء القدم عنه محال لما تقدم من وجوبه له تعالى فأدعى اليه وهو كونه  
 حادنا محال فأدعى اليه وهو كونه جائزا الوجود محال فأدعى اليه وهو إمكان حقوق العدم له تعالى محال فأدعى  
 اليه وهو عدم وجوب بقائه محال فثبت نقيضه وهو وجوب بقائه تعالى وهو المطلوب فالمنصف رحمه الله تعالى  
 اختصر في تقرير البرهان كما ترى ويدل لذلك التقرير قوله لكون وجوده حيثنا (الخ) الذي هو دليل لكون  
 انتفاء القدم مرتب على إمكان حقوق العدم أي دليل للتلازم بينهما ويؤخذ من ذلك أن الاقيسة الاربعية  
 المذكورة ترجع لقياسين الثاني منهما دليل للاستثنائية في الاول وان الاخيرين منها دليل للملازمة في القياس  
 الثاني كما علمت ونظم القياسين المذكورين ههنا ولم يجب له البقاء لا يمكن أن يلحقه العدم لكن الثاني  
 باطل اذ لو أمكن أن يلحقه العدم لا تتفي عنه القدم لكن الثاني باطل وقوله كيف وقد سبق دليل  
 للاستثنائية في القياس الثاني القائلة لكن انتفاء القدم محال وقد علم مما ذكر ان القياس الاول  
 بتمامه محذوف من كلام المصنف والدليل على ذلك المحذوف ان عادته رحمه الله تعالى يستدل على  
 الاشياء بابطال نقائصها وان قوله لو أمكن (الخ) مقدم شرطية القياس الثاني الذي هو دليل الاستثنائية في الاول كما  
 علمت ههنا اقرره الشيخ في درسه وهو الظاهر خلاف ما ذكره في الحاشية من أن المحذوف من كلام المصنف  
 هو مقدم شرطية القياس الاول فقط وان قوله لو أمكن (الخ) تأليها وانما عبر المصنف بالامكان في قوله لو  
 أمكن ولم يقل مالحقه العدم لان امتناع إمكان حقوق العدم يستلزم امتناع حقوقه بالفعل من باب أولى  
 بخلاف عكسه اذ يلزم من امتناع حقوق العدم بالفعل امتناع إمكان حقوقه مع أن المطلوب وهو وجوب  
 البقاء له تعالى عقلا لا يتم الا بامتناع إمكان حقوق العدم لا بامتناع حقوقه اذ لا يلزم من امتناع حقوق العدم  
 وجوب البقاء لجواز أن يكون محال البقاء أو واجبه حيثئذ بخلاف إمكان حقوق العدم فانه يصدق

اما برتبتين في اثنين أو  
 بمراتب في أكثر من  
 ذلك فاذا كان الحدوث  
 يؤدي الى الدور أو  
 التسلسل المحال لزم أن  
 يكون محالا واذا استحال  
 الحدوث تعين القدم اذ  
 لا واسطة بينهما وهو  
 المطلوب

(ص) وأما برهان  
 وجوب البقاء له تعالى  
 فلا نه لو أمكن أن يلحقه  
 العدم لا تتفي عنه القدم  
 لكون وجوده حيثئذ  
 تصير جائزا واجبا

بامتناع حقوق وجوب العدم وجواز امتناع ذلك يستلزم وجوب نقيضه الذي هو البقاء وإنما كان امتناع  
الامكان صادقا بذلك لان المراد بالامكان الامكان العام أعني عدم الامتناع فيصدق بوجود العدم وامكانه  
لا الخصاص الذي هو الجائز عند المتكلمين (فان قلت) اطلاق الامكان بهذا المعنى اصطلاح المنطقيين فكيف  
يحمل كلام المصنف عليه (قلت) هو مجاز قرينه انه قابل به وجوب البقاء المستدل عليه بابطال نقيضه  
على ما هو دأب في العقيدة من الاستدلال على المطالب بابطال نقائصها ونقيض وجوب البقاء لا وجوب به وهو أعم  
من وجوب مقابله الذي هو حقوق العدم وجوازه والامكان يصدق بهما كما علمت (قوله والجائز لا يكون  
وجوده الاحداثا) فديقال لان الملائمة المذكورة لجواز أن يستند الجائز الى هلة قديمة فيكون قديما  
وجوابه ان التأخير بالعادة باطل كما قررده وغيره (فان قيل) لم يقل والجائز لا يكون الاحداثا باسقاط لفظه  
وجوده (أجيب) بانه لو قال ذلك للزمه ان كل جائز حادث وليس كذلك اذ بعض الجائز كالجائز الذي لم ير دالة  
وقوعه كإيمان أبي جهل أو أرى يدوقه لكنه لم يقع بالفعل لا يتصف بالحدوث لا يقال الحدوث هو الوجود  
بعد عدم فيصير معنى كلام المصنف والجائز لا يكون وجوده الاموجودا بعد عدم وهو فاسد لان الوجود من  
الاحوال فلا يتصف بالوجود اذ لا يتصف به الا الامور الوجودية لانا نقول قد تقدم غير مرة ان الحدوث كما  
يطلق حقيقة على ما ذكر أعني الوجود بعد عدم يطلق مجازا على المتجدد بعد عدم فتتصف به الاحوال  
كالوجود المذكور (قوله وبرهانه انه لو أمكن أن يلحقه العدم الخ) حذف القياس الاول كالمصنف لكن فيه  
مخالفة له من جهة انه جعل تالي القياس الثاني كونه تعالى من جملة الممكنات التي يجوز عليها الوجود والعدم  
وهو دليل الملازمة في كلام المصنف كما مر (قوله وكل ممكن لا يكون وجوده الاحداثا) في ذلك رد على من يقول  
ان صفاته تعالى ممكنة لذاته او اجبة لغيرها فيلزم عدم الملازمة بين الامكان والحدوث وليس كذلك وكذا يقال  
في قول المصنف والجائز لا يكون وجوده الاحداثا (قوله ويلزم من ذلك) أي من امكان لحقوق العدم له تعالى  
الدور أو التسلسل أي وكل منهما محال فما أدى اليه وهو عدم وجوب البقاء محال فثبت نقيضه وهو المطالب  
(قوله فتبين بذلك الخ) ولذا يقولون كل من وجب قدمه استحالة عدمه لان القدم لا يكون أبدا الواجبا  
للقديم ولو أمكن لحقوق العدم له لكان جائز الوجود والعدم والجائز لا يكون وجوده الاحداثا ولم تتفق العقلاء  
على مسألة اعتقادية اهلوية الاعلى هذه القاعدة الكلية أعني ان كل ما وجب قدمه الخ (قوله على جهة الانكار  
والتعجب) والتقدير كيف يصح ذلك أي انتفاء القدم أي لا يصح ذلك الانتفاء بل هو أمر يتعجب منه والواو  
في قوله وقد سبق قريبا للحال ويحتمل كونها للتعليل اذ كثيرا ما تكون كذلك في كلام المؤلفين كما قاله  
السكتاني (قوله لوما نل شيئا منها الخ) الظاهر ان ذلك اشارة الى قياس استثنائي تقرر به أن نقول لو لم يكن  
مخالفا للحوادث لكان مما لا لها لكن كونه مما لا لها محال اذ لو مائل شيئا منها لكان حادثا مثلها لان كل  
مثليين الى آخره ما ذكره الشارح لكن كونه حادثا محال لما تقدم من وجوب قدمه الخ فيبطل ما أدى اليه وهو  
مماثلته تعالى لشي من الحوادث فبطل ما أدى اليه وهو عدم مخالفته تعالى لها فثبت نقيضه وهو المطالب  
بحذف القياس الاول بتمامه وذكر شرطية القياس الثاني وطوى استثنائية وأقام مقامهما قوله وهو  
محال فهم وفي قوة قوله لكن كونه حادثا محال ومحال وقوله لما عرفت الخ دليل لتلك الاستثنائية وورد على الملازمة  
في القياس الثاني أن اللازم على المماثلة أحد الأمرين اما قدم الحادث أو حدوث القديم فكيف يجعل المصنف  
الحدوث هو اللازم على الخصوص في قوله لوما نل شيئا منها لكان حادثا مثلها مع أن التماثل يقتضي التساوي  
في الاحكام وذلك أعم من لزوم الحدوث بخصوصه وأجيب بان المراد لوما نل شيئا بان كان جرما أو عسرا  
أو متصفا بأولاهم لان المقدود منه به الباري سبحانه وتعالى عن الجرمية والعرضية ولوازمهما بان لا يكون  
من جنس الاجرام ولا من جنس الاعراض ولا متصفا بصفاتهما بقربته قوله فيما سبق والمماثلة للحوادث بان

والجائز لا يكون وجوده  
الاحداثا كيف وقد  
سبق قريبا وجوب  
قدمه تعالى وبقائه  
(ش) يعني انه يجب  
لوما نل جل وعز البقاء  
وبرهانه انه لو أمكن ان  
يلحقه العدم لزم ان  
يكون من جملة الممكنات  
التي يجوز عليها الوجود  
والعدم وكل ممكن  
لا يكون وجوده الا  
حادثا تعالى الله عن  
ذلك علوا كبيرا ويلزم  
من ذلك الدور أو  
التسلسل فتبين بذلك  
ان اوجوب القدم  
يستلزم وجوب البقاء  
وكيف استفهام على  
جهة الانكار والتعجب  
(ص) واما برهان  
وجوب مخالفته تعالى  
للحوادث فلانه لو مائل  
شيئا منها لكان حادثا  
مثلها وذلك محال لما  
عرفت قبل



من وجوب قدمه تعالى وبقائه (ش) لان (١٥٤) كل مثليين يجب لكل واحد منهما ما وجب للآخر ويجوز عليه ما جاز على الآخر

و يستحيل عليه ما  
استحال عليه وقد وجب  
للحوادث أجزاؤها  
واعراضها الحوادث  
فأولها ما ولا ناجل وعز  
لوجب له ما وجب لها  
من الحوادث واستحالة  
القسم ولو كان كذلك  
لافتقر الى محدث بلزم  
الدو أو التسلسل وقد  
تقدم ان ذلك محال  
(هـ) وأما برهان وجوب  
قيامه تعالى بنفسه  
فلانه لو احتاج الى  
محل لكان صفة والصفة  
لا تتصف بصفات  
المعاني ولا المعنوية  
ومولا ناجل وعز يجب  
انصافه بهما فليس  
بصفة ولو احتاج الى  
مخصص لكان حادثا  
كيف وقد قام البرهان  
على وجوب قدمه  
تعالى وبقائه  
(ش) تقدم ان قيامه  
تعالى بنفسه عبارة عن  
استغنائه عن المحل  
والمخصص أما برهان  
استغنائه عن المحل أي  
عن ذات يقوم بها فلانه  
لو احتاج الى محل لكان  
صفة لانه لا يحتاج الى  
المحل الا للصفات والصفة  
لا تتصف بصفات المعاني  
وهي الصفات الوجودية

يكون جرم ما الخ فهو يفيد ان المعنى لومائل شيئا منها بان يكون جرم ما الخ وأشار الى ذلك الشارح بقوله فلو ماثلها  
مولانا أي بان كان جرم ما الخ ولا شك ان الملازمة بهذا المعنى تستلزم الحدوث أما لزوم الحدوث لما عدا كونه  
متصفا بالاعراض فواضح وأما زومه لكونه متمشقا بها بان يكون فعله أو حكمه لاجلها فلان ذلك الغرض  
يفتقر الى من يخلق له الكمال لتحصيل غرضه وذلك يؤدي الى تجديد الكمالات على ذاته بتجديد الافعال فيكون  
حادثا وهو محال عليه تعالى ويحتمل أن ما ذكره المصنف إشارة الى قياس اقتراني مركب من شرطية وحلالية  
مأخوذة من قوله وذلك أي كونه حادثا محال وتقريره أن تقول لومائل شيئا منها لكان حادثا ثلثها وكل حادث  
ينتفي عنه القدم ينتج لومائل شيئا منها لا تنفي عنه القدم وقوله لما عرفت قبل دليل للاستثنائية في تلك النتيجة  
القاتلة لكن انتفاء القدم محال (قوله من وجوب قدمه تعالى وبقائه) ان قلت وجوب البقاء لا يدل بمجرد  
وانما يدل بواسطة استلزامه لوجوب القدم كما في وجوب القدم كاف في الاستدلال فهلا اقتصر عليه لانه  
أوضح وأخصر قلنا مراده الاستدلال بوجوب الوجود المتضمن لها لا بالقدم على الخصوص هكذا قاله  
السكتاني وفيه أن الاستدلال بوجوب الوجود غير ضروري في المقام (قوله لان كل مثليين الخ) بيان للملازمة في  
شرطية القياس الثاني كما في (قوله ولو كان كذلك لافتقر الى محدث الخ) لو قال كمال المصنف وذلك محال لما  
عرفت قبل من وجوب قدمه الخ لكان أخصرا لان ما ذكره معلوم مما سبق في القدم (قوله فلانه لو احتاج الى  
محل الخ) تقريره أن تقول لوم يلمن قائما بنفسه لا يحتاج الى محل لكن احتياجه الى محل باطل اذ لو احتاج الى  
محل لكان صفة لكن كونه صفة باطل فبطل ما أدى اليه وهو احتياجه الى محل فبطل ما أدى اليه وهو عدم  
قيامه بنفسه فثبت تقيضه وهو المطلوب حذف القياس الاول بتمامه وذكر القياس الثاني وحذف استثنائته  
وذكر دليلها بقوله والصفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية فالواو للتعليل وحاصل تقرير ذلك الدليل على  
ما أشار اليه من الشكل الثاني أن تقول كل صفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية ومولا ناجل وعز يجب  
انصافه بهما ينتج الصفة ليست مولا ناوتعكسها الى قولك مولا نا ليس بصفة وهو ما ذكره بقوله فليس بصفة فهو  
إشارة الى نتيجة القياس المذكور بعد عكسها او يحتمل تقريره من الشكل الاول فينتج النتيجة المذكورة من  
غير احتياج الى عكس بان تقول مولا ناجل وعز يتصف بصفات المعاني والمعنوية والصفة لا تتصف بهما ينتج  
مولا نا ليس بصفة ولكن الاول أولى وبه يعلم أن الشارح حذف كبرى ذلك القياس وذكر صغراه بقوله والصفة لا  
تتصف بصفات المعاني الخ ونتيجته بعد عكسها بقوله فلا يكون مولا نا صفة وأما قوله لان الواجب له الخ فهو زيادة  
فائدة (قوله ولو احتاج الى مخصص) أي فاعل يخصه بالوجود بدلا عن العدم وتقرير ذلك أن تقول لوم يكن قائما  
بنفسه لا يحتاج الى مخصص لكن احتياجه الى مخصص باطل اذ لو احتاج الى مخصص لكان حادثا ضرورة ان كل  
محتاج الى مخصص حادث لكن كونه حادثا باطل لما تقدم من وجوب قدمه فبطل ما أدى اليه وهو احتياجه الى  
مخصص فبطل ما أدى اليه وهو عدم قيامه بنفسه فثبت تقيضه وهو المطلوب فالواو في قوله وقد قام البرهان  
للتعليل أي اذ قام البرهان لما علمت من انه دليل للاستثنائية في القياس الثاني نظير ما ذكر فيما قبله (قوله  
وهي الصفات الوجودية الخ) احتراز بذلك عن السلبية والنفسية فان الصفة تتصف بهما فالقدرة مثلا  
تتصف بالقدم وغيره من السابوب بالوجود (فان قلت) ان كلاما من النفسية والمعنوية من الاحوال على  
القول باثباتها في الفرق بينهما (قلت) الفرق أن المعنوية حال ملازمة لصفات المعاني فيلزم من قيامها لكون  
قادر امثلا بالعلم قيام القدرة فيعود المحذور وهو انصاف الصفة بصفة وجودية بخلاف النفسية فانها ملازمة  
للذات لا لصفة معني فلا يلزم من قيامها بالصفة ما ذكر (قوله كقادر ومريد) تقدم ما فيه وقوله لان الواجب  
له تقيض ما وجب لصفة أي ان الله تعالى من شأنه الانصاف بصفات المعاني والمعنوية والصفة من شأنها عدم

الاتصاف

كالقدرة والارادة ولا المعنوية وهي الاحوال الثابتة للملازمة للمعاني كقادر ومريد

الى آخرها فلا يكون مولا نا صفة لان الواجب له نقض ما وجب للصفة لانه يجب انصافه بالمعاني والمعنوية والصفة يستحيل عليها ذلك

الاتصاف بذلك والاتصاف وعدمه متساويان والقاعدة أن تماثي الأوزان يقتضي تماثي الميز ومات فثبت أنه تعالى  
 ليس بصفة وتقدم أن هذا إذا تدعى ما يفيد كلام المصنف (قوله و برهان أن الصفة لا تنصف الخ) وهذا دليل  
 لصغرى القياس في كلام المصنف التي اقتصر عليها الشارح والصفات المصنفة التسمية على ذلك الدليل منه عليه  
 الشارح بقوله وبرهان الخ وهو إشارة إلى قياس استثنائي وقوله للزم أن لا تهري عنها إشارته إلى القاعدة  
 المعلومة عند المتكلمين وهي أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده وليس له دخل في لزوم التسلسل المذكور  
 فو قال لوقبلت صفة أخرى لزم أن تقبل الأخرى أخرى وهكذا الخ كما أولى والضمير في قوله أن لا تهري عائدا  
 على الصفة القابلة وقوله عنها أي أو عن ضدها أخذ من القاعدة المذكورة وقوله إذا لفرق بينهما أي للمثالة  
 بينهما فالقبول حينئذ أمر بنفسهما (قوله وقد تقدم أنه محال) فيه نظر لأن الأدلة أعاقامت على استحالتها  
 في الحوادث لا في القديم كما عتوا أيضا فالقاعدة المتقدمة معترضة بأنه لا يلزم أن يكون لكل شيء ضد بل واز أن  
 يكون مقابله وهو ما وقعنا سلمنا ذلك لكن لا نسلم امتناع الخلو عن الشيء عرصة بل يجوز ذلك كالماء والهواء  
 فانهما خاليان عن الألوان كلها فالدليل المذكور غير تام فسكان الأولى أن يقول ان الصفة لو قبلت الاتصاف  
 بصفة لا يخلو اما أن تكون المقبولة منها أو ضدها أو خلافاها والاقسام كلها باطلة لأن الاتصاف بمثلها يوجب  
 لها حكما مثل ما توجه به هي لمحله فيكون العلم بالمار القسرة قادرة والحياة حية والبياض أبيض وهكذا وذلك  
 محال ولأن المثلين متساويان في الحقيقة فلا مرجح لجعل أحد هما محلا والآخر لا دون العكس والاتصاف  
 بضدهما يوجب لها حكم ذلك الضد لأن الضدين متساويان في قيام أحدهما بالآخر يوجب له عكس حكمه فيكون  
 العلم جاملا والقسرة عاجزة والارادة كارهة وذلك محال والاتصاف بخلافها الذي ليس بضد يلزم عليه عموم  
 الجواز في كل مخالف يقيم السواد بالحركة والعلم بالبياض وغير ذلك مما هو بدمي البطال وأيضا انفسه  
 المختلفات غير المتضادة نسبة واحدة فلا اختصاص لبعضها بشيء عن البعض لآخر فلا وجه لجعل بعضها محلا  
 والآخر لا دون العكس (قوله فلانه لو لم يكن واحدا الخ) تقدم أن الوحدةانية تستلزم خمسة أشياء في الحكم  
 المنصل والمنفصل في الذات والصفات والمنفصل في الأفعال ويمكن أخذ ذلك من كلام المصنف بان يقال لو لم يكن  
 واحدا بان كانت ذاته العلمية صفة من أجزائه أركان لها نظير أو انصفت ذات بمثل صفاتها أو كان ثم هو  
 سواء لزم أن لا يوجد شيء من العلم الخ ما في الأول فلا بد أوصاف الألوهية اما أن تقوم بكل جزء أو بالجموع بان  
 يكون كل جزء قائم به بعض الألوهية أو ببعض دون البعض والاقسام كلها مستلزما للجزء المستلزم لعدم وجود  
 شيء من العالم أما لا ولا كل جزء يكون لها بالزم التمتع كافي تعدد الاثنين الآتي وذلك وقد دللنا على المستلزم  
 لما مر وأما الثاني فلانه يلزم منه عجز كل جزء على الانفراد وعجزه وجب عجز سائر الأجزاء الثلاثة وذلك يوجب  
 عجز المجموع المستلزم ما مر هذا افناهي والا فلا يلزم من عجز كل جزء عجز المجموع ألا ترى أن الحبل المؤلف من  
 شعراته مثلا لا تقوى كل شعرة منه على حمل ما يحمله المجموع فلا بد لي اطل ذلك بأنه يلزم عليه انقسام المعنى  
 كما مر فليزم ان تكون القدرة مثلا متجزئة كافي قدر تماثلها قائمة بكل جزء من أجزائها وأما الثالث فلانه  
 لا أولوية لبعض الأجزاء على بعض وحينئذ فلا تقوم به أوصاف الألوهية وذلك يستلزم عجز جميعها المستلزم ما مر  
 وأما في الثاني فلان النظر إما أن يخالف في الارادة أو يوافق والقسمان مستلزمان لما عجز المستلزم ما مر أما لا ولا  
 فلان الارادتين اما أن تنفذا أو لا فلان هذا تالزم اجتماع متنافيين كالحركة والسكون وهو لا يعقل فاذا يجب عدم  
 نفوذهما معا وحينئذ فاما أن يتعطلأ معا أو أحدهما فان كان الأول لم يعجز هـ من كان الثاني لزم عجز من  
 تعطلت ارادته ويلزم منه عجز الآخر والمثالث فلان الارادتين قد يتوجه ان الى ما لا يقبل الانقسام  
 من عرض أو جوهر فرد فلا يمكن أن تنفذ في الارادة واحدة وحينئذ فاما أن تنفذ ارادة أحدهما أولا فان  
 نفذت لزم عجز من لم تنفذ ارادته ويلزم منه عجز الآخر لم تنفذ في الارادة واحدة وحينئذ فاما أن تنفذ ارادة أحدهما أولا فان

وبرهان أن الصفة  
 لا تنصف بصفات  
 المعاني ولا المعنوية ان  
 الصفة لو قبلت صفة  
 أخرى لزم أن لا تهري  
 عنها وازم ان تقبل  
 الأخرى أخرى إذا لفرق  
 بينهما الى غير نهاية  
 وذلك تسلسل وقد تقدم  
 أنه محال وأما برهان  
 استثنائه عن المخصص  
 بعكس الصاد وهو  
 الماعل فلانه لو احتاج  
 اليه لكان حاداً ذلك  
 محال لما تقدم من  
 وجوب قدمه تعالى  
 وبقائه (ص) وأما  
 برهان وجوب الوحدةانية  
 له تعالى فلانه لو لم يكن  
 واحدا لزم أن لا يوجد  
 شيء من العالم للزوم  
 عجزه حينئذ (ش)  
 يعني ان برهان كون  
 مولانا واحدا

فكذلك أو أمّا في الرابع فلأنه لو صح أن يكون الشيء ولا مناسب عنه ونعالي تأثيره لوجب أن يكون ذلك الاثر مقدورا  
له تعالى لمعوم قد ربه وحيداً ما أن يحصل اتفاق أو اختلاف وبأنى ما سبق وأيضاً لو كان لغير الخلق تأثير في  
ممكن ما لم يحجزه تعالى في ذاته المبكر وهو يستلزم عجزه في سائر الممكنات لتساويها ذلك محال لما من ثبوت  
قدرته تعالى (فان قلت) هذا المقرر لم يعلم منه في الحكم المتصل في الصفات أعني وحدتها وعدم تعددها بأن  
لا يكون الذات قدورتان وإرادتان إلى آخر السمع فيقتضي ذلك عدم أخذه من دليل المصنف (قلت) لما كان  
يؤخذ منه وحدانية صفته التأثير أعني القدرة والإرادة فقط للزوم للمتنع بينهما دون غيرها من بقية  
السمع إذا ما منع من تعدده عقلاً تعرض له في تقرير ذلك الملبس وجهه أخذ وحدايته الإرادة منه مع أن  
الحجز اللازم للجامع ضد القدرة لا الإرادة لونهطلت الإرادة بسبب تعددها المؤدى للتمانع لتعطلت القدرة  
ولو تعطلت القدرة للزوم الحجز المستلزم ما من عدم وجود شيء من العالم أو يقل المراد باخذ منه أن دليل  
التمانع يجري فيها على تقدير تعددها كما يجري في القدرة فإن كان اللازم عند تعطل إحدى الإرادتين وجود  
ضدها وهو الكراهة المؤدى إلى عدم وجود شيء من العالم بواسطة ما لا وجود للحجز ويمكن أن يستدل على  
عدم تعدد الصفات غير المؤثر كالسمع والشم والعلو والكلام بأن ما مرون بعدم إثبات تعدد القديم  
مأبكر وإنما ثبت الصفات المذكورة للضرورة فإذا انتفى التضرور رجعنا للدليل وهو أن القديم واحد  
فيكون له سمع واحد وبصر واحد فكذلك إذا ضرورة يلجئ إلى تعدد ذلك ودليل وحدة جميع الصفات أنها  
لو تعددت فإما أن تتعدد بتعدد متعلقاتها أو لا فإن كان الأول لزم أن يدخل في الوجود صفات لا نهاية لها أعدادا  
والدخول في الوجود يقتضي تميز الداخل في نفسه وعدم النهاية يقتضي عدم التميز وذلك تناقض وإن كان  
الثاني لزم ترجيح بعض الأعداد كشمرة على بعض شقوق في تعيين بعضها إلى محض وذلك يستلزم وحدتها  
كيف وقد تقدم وجوب قدمها (واعلم أن ما تقدم حاصل تقرير كلام المصنف في وجه التفصيل وتقريره على  
وجه الاجمال أن نقول لو لم يكن واحداً المكان له ثلث لكن كونه له ثلث محال إذ لو كان له ثلث لزم عجزه لكن لزم  
عجزه محال إذ لو كان عاجزاً لزم أن لا يوجد شيء من العالم لكن عدم وجود شيء من العالم محال فما أدى إليه وهو  
عجزه محال فما أدى إليه وهو كونه له ثلث محال فما أدى إليه وهو عدم كونه واحداً محال فثبت نقيضه وهو المطلوب  
فذكر مقدم شرطية القياس الأول وحذف تاليها مع الاستثنائية وحذف مقدم شرطية القياس الثاني  
واستثنائية وذكر تاليها بقوله لازم عجز داخل وكذا القياس الثالث وحذف مقدم شرطية واستثنائية  
وذكر تاليها بقوله لازم أن لا يوجد شيء (قوله لا نظير في الألوهية) هنا ظاهر في نفي الحكم المتصل والمنفصل  
في الذات وفي معناه الحكم المنفصل في الصفات وكذا المتصل فيها بالنسبة للقدرة والإرادة وفي مؤثر في فعل من  
الأفعال كما سبق تفصيله (قوله لو كان منه ثلث) أي في الألوهية وقوله وذلك أي عدم وجود شيء من العالم وقوله  
البيان بكسر الهمزة مصدر بمعنى المعاينة قال في الخلاصة: لفاعل الفعل والمفعول: فإن قلت لا يلزم من وجوده  
نار عجزهما أو عجز أحدهما بل يجوز أن يكون أحدهما قسماً للآخر فيختص أحدهما بالسما والآخر  
بالارض مثلاً فيتصرف كل في قسم وحده (قلت) هذا يخص من غير تخصص إذ ليس اختصاص أحدهما  
بنوع أو ولي من اختصاص الآخر بما فإن فرض أن هناك شخصاً لهما لزم أنه حكم عليهما وأنهما محالان (فان  
قلت) يمكن أن يكون الشخص حصصاً مختاراً (قلت) لو كان كذلك لتأتى من كل واحد منهما تركه بأن يتصرف  
في مقدور الآخر ومصادره وهو محال للتمانع كما مر (قوله وبيان ذلك) أي بيان الملازمة في القياس المذكور  
وأما احتجاجي ذلك مع أنه علمها بقوله للزوم عجزه لا في ذلك التعليل قصوراً كما سيأتي فلا تنضح به الملازمة  
أتم واضح ومخطط البيان قوله فلو قدر الخرق قوله حيث بدأ أي حيث لم يكن واحداً وحاصل ذلك أنه لو تعدد الاله لزم  
عند اتفاقهما على الإجماع معنى توارد قدرتيهما عليه لمعوم تعمقها كل ممكن وتوارد عليها يؤدى إلى عدم

لا نظير له في الألوهية أنه  
لو كان معه ثلث لزم أن  
لا يوجد شيء من العالم  
للزوم عجزه حيث بدأ  
وذلك محال لأنه خلاف  
الحس واليمان وبيان  
ذلك أنه تقدم وجوب  
عموم قدرة الله تعالى  
بالممكنات

فأوقدر موجوده من

القدرة على ممكن مأمثل

مللو لانا جمل وعزلزم

عند تعلق تلك القدرتين

أن لا يوجد شيء من العالم

بهما لما يلزم عليه من

تحصيل الحاصل أو كون

الآثر الواحد أثرين

لان المسئلة مفروضة

فيما لا ينقسم كالطهر

الفرد فلا بد من عجزهما

ان لم يوجد بهما أو من

عجز أحدهما ان وجد

بأحدهما دون الآخر

ويلزم من عجز أحدهما

عجز الآخر لانه مثله

واذا لم عجزهما في هذا

الممكن لزم عجزهما في

سائر الممكنات اذ لا فرق

وذلك يستلزم استحالة

وجود الحوادث وهو

محال لانه خلاف

العيان واذا استبان

وجوب عجزهما مع

الاتفاق فع الاحتلاف

أبين وبهذا تعرف انه

لا تأثير لغيرهما في شيء

من أفعالهم والالزم ما

نفسهم والاعتقاد

الصحيح ان الله خلق

لأعباد قدرة على أفعالهم

الاختيارية تقارنهما ولا

تؤثر فيها وأن المؤثر هو

الله وحده والقدرة

توجد الأفعال

الاختيارية عندها

لأبها كالنار بالنسبة

للأحراق والله الموفق

وجوه دلالة ما أن يوجد بهما ما يستلزم تحصيل الحاصل أو كون الآثر الواحد أثرين. كل منهما محال وما أن يوجد  
بأحدهما ويلزم عجز الآخر ويلزم منه عجز المؤثر للمائل وإذا كان هذا عند الاتفاق فبعد الاختلاف أولى  
كإسباتي ويقال لهذا برهان التوارد والتطارد (قوله) أوقدر موجوده (خالص) مصدوقه أعم من مصدوق النظر  
في الألوهية لأن الموجود صادق بالقديم والحدث غير أنه يخرج عنه الحكم المتصل في الصفات (قوله) من تحصيل  
الحاصل أي أن كان التعلق متواليا وقوله أو كون الآثر الواحد أثرين أي سواء اتصل من التعلق أو ترتب (قوله)  
لان المسئلة الخ) علة لمخوف تقديره وانما يلزم ما صرح به كون الآثر الواحد أثرين على ذلك التقدير وهو جواب  
عما يقال لانه لم كون الآثر الواحد أثرين لجواز تعلق قدرة كل منهما ببعض الجسم وحاصل الجواب ان ذلك  
مفروض في شيء لا ينقسم بوجه من الوجوه كالجواهر الفردة لو كان هذا ليس بشرط بل مثله المستقسم كالجسم لان  
الفرض ان قدرة كل من الالهين عامة التعلق فتوجد قدرة كل منهما على كل شيء منه فيلزم ان لا يوجد بهما  
فيه من تحصيل الحاصل أو كون الآثر الواحد أثرين (قوله) فلا بد من عجزهما) تفرع على ما قبله من لزوم  
تحصيل الحاصل أي كون الآثر الواحد أثرين وكان الأولي أن يجعله مقابله بأن يقول لما يلزم عليه من تحصيل  
الحاصل الخ أو عجزهما وعجز أحدهما كأنه قسم تقريره وقوله ان لم يوجد بهما أي ان فرض أنه لم يوجد بهما  
وقوله ان وجد بأحدهما أي ان فرض وجوده بأحدهما وقوله وهو محال أي فما أدى اليه من عجزهما أو عجز  
أحدهما أو تحصيل الحاصل وكون الآثر الواحد أثرين محال فإدعى اليه وهو كونه معه تعالى ثان في الألوهية  
محال فثبت نقيضه وهو كونه تعالى واحدا وهو المطلوب فقد تم بذلك بيان الملازمة وقوله وهو محال إشارة إلى  
الاستحالة الفائلة لكون استحالة الطوارق أو كونه عدم وجود شيء في العالم محال وقوله خلاف العباد  
دليلها (قوله) واذا استبان أي بان ياننا فالتبين والتأني أن (قوله) مع الاختلاف أي (أي لانه) نتم  
صراهما لزم اجتماع النقيضين والالزم عجزهما وتقرير ذلك ان تقول لو تعاقبت قدرة أحدهما بوجوده  
والآخر بعينه فلا يتخلوا أن يحصل بتقارنهما لزم اجتماع النقيضين أو لا يحصل واحد منهما فيلزم عجزهما  
أو يحصل مقصور أحدهما دون الآخر فيلزم عجزه ولزم منه عجز من نفذت ارادته للمائلة ويقال لهذا برهان  
التمانع وهو المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا لله لفسد تاريخهم تقريره ما وضع من هذا ما ذكره  
المشارح فيقول لهذا برهان التطارد والتوارد كما صرح والمراد بالفساد في الآدمية هو الوجود أي لم توجد سواء  
اتفقت الآلهة أو اختلفت كما صرح فتكون الآية حجة قطعية وقيل المراد به الحروب والخروج عن هذا  
النظام لما تقر وعادة من فساد المملكة عند تعدد الملوك وجب ذلك من الملازمة بين التعدد والفساد عادة لا عقلية  
وتكون الآية حجة اقتناعية نظمية على سبيل التقرن للعامة وهذا صريح الأول (قوله) والالزم  
ما تقدم أي من تحصيل الحاصل أو كون الآثر الواحد أثرين أن أثرت في القدرة فإدعى ثبوتها بجملة عاقلان  
أثرت فيما لحادثه فقط لزم عجز القديمة وهو يستلزم عجز الحادثة المماثلة وإذا عجز في هذا الممكن فكيف سائر  
الممكنات اذ لا فرق وهو يستلزم عدم وجود شيء من العالم وهو محال (قوله) توجد الأفعال الاختيارية عندها  
لأبها أي فالله ليس له في فعله لا مجرد الكسب وهو مقارنته قدرته الحادثة للفعل كالحر كقوله شئت قلت هو  
تعلق قدرته الحادثة بالفعل وكل من المقارنة والتعلق أمر اعتباري لا يقال انه مخلوق لله تعالى كما تقدم وإنما أخذ  
بالقول واقتصر منه مع أن زهوق الروح ليس مكسوبا بله بل المكسوب له الحركة فقط لان زهوق الروح ناشئ عن  
تلك الحركة وأثر لها فهو ناشئ عن كسبه به كما تعاقبت قدرة العبد بالفعل كسبا كذلك تعاقبت قدرة الله  
تعالى خفيا فالخلق تعلق قدرته تعالى بالفعل والكسب تعلق قدرته العبد بالحركة أو قارنته على ما صرح  
ويطابق كل من الكسب والخلق على المكسوب والمخلوق وهو نفس الحركة مجازا من الملاق المصدرة على اسم  
المفعول واحتج المازلة على كون العبد مؤثرا بقدريته بأنه لو لم يكن لقدرته تأثير في فعله لم يصح أن يذاب أو

(ص) وأما برهان وجوب انصافه تعالى بالقدرة والارادة والعلم والحياة فسلانه لو اتقى شئ منها لما وجد شئ من الحوادث (ش) قد تقدم ان تأثير قدرة الله تعالى متوقف عقلا على ارادته تعالى ذلك الاثر ان الارادة يتوقف تأثيرها على العلم لامها القصد الى تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه والقصد بمشروط بالعلم والانصاف بالقدرة والارادة والعلم متوقف على الانصاف بالحياة لانها مشروط فيها بوجود المشروط بدين شرطه محال فاذا وجود حادث أى حادث كان متوقفاً على انصاف محله بهذا الصفات اذ لو اتقى شئ منها لما وجد شئ من الحوادث وهو خلاف الحس والعيان لانه لو انتقت القدرة لم ينتج فلا يتأثر معه تأثير ولو انتقت الارادة لانتقت القدرة ولو اتقى العلم لانتفىا ولو انتفى الحياة لانتفى الجميع لما تقدم من التوقف (ص) وأما برهان وجوب السمع له تعالى والبصر

يعاقب على غير فعله كما لا يشاء ولا يعاقب على كونه مثلاً ولا يسبح أن يسبح أو ينهم على ذلك الفعل لأنه ليس بفعله  
ويلزم أن يكون له عباد محبة في الآخرة على الله وقد قال الله تعالى إنما يكون للناس على الله حجة بعد الرسل  
وأجاب أهل السنة بأن الله يفعل ما يشاء لا يستل عجايب فعل والثواب بمحض فضله والعقاب بمحض عدمه فجعل  
الأفعال أمارات شرعية على الثواب والعقاب وكل ميسر للمخلق له ولو شاء أن يهلك كل الناس أمة واحدة والشخص  
فيسمح على غير فعله كسحره بجماله وحسن خلقه (قوله) وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدر (الخ) إنما  
جعله في دليل واحد لا يحتاج إلا لزوم على نفيها واتحاد ما في كون كل صفة معنى وتقريره في القدرة أن تقول لو لم  
يتصف بالقدرة لا تصف بضمها وهو المحجز لكن اتصافه بضمها محال إذ لو اتصفت بضمها لما وجد شيء من الحوادث  
لكن عدم وجود شيء من الحوادث محال فأدعى إليه على التدرج محال وفي الإرادة أن تقول لو لم يتصف  
بالإرادة لا تصف بضمها وهو الكراهية لكن اتصافه بضمها محال إذ لو اتصفت بضمها لما تصف بالقدرة لكن  
عدم اتصافه بالقدرة محال إذ لو لم يتصف بالقدرة لا تصف بضمها وهو المحجز لكن عدم اتصافه بذلك محال إذ لو  
اتصفت به لما وجد شيء من الحوادث لكن عدم وجود شيء من الحوادث باطل فبطل ما أدعى إليه على التدرج  
وفي العلم أن تقول لو لم يتصف بالعلم لا تصف بضمه الذي هو الجهل لكن اتصافه بضمه محال إذ لو اتصفت بضمه لما  
اتصفت بالإرادة ولو لم يتصف بالإرادة لما تصف بالقدرة ولو لم يتصف بالقدرة لا تصف بضمها الذي هو المحجز ولو  
اتصفت بضمها لما وجد شيء من الحوادث وهو باطل فبطل ما أدعى إليه على التدرج وكذا يقال في الحياة  
فلاستثنائية من كل محنوفة لظهورها واعتراض قوله لما وجد شيء من الحوادث المذكور وفي تلك الأدلة أن  
هذه الملازمة ممنوعة لأنه لا يلزم من انتفاء صفات المعاني عدم وجود شيء من الحوادث بل يجوز أن تنفواها وتوجد  
الحوادث أما لاستنادها إلى المعنوية كما يقوله المعتزلة فانهم يقولون هو قادر بذاته سيدي بذاته عالم بذاته لا بقدرة  
وارادة وعلم زائدات على الذات وأما السكون موجبها علة أو طبيعة كما يقوله الأطباء فيرون ومن في معناهم  
وإذا لم يلزم من نفي تلك الصفات نفي الحوادث لم تنتج الأدلة المذكورة كونه تعالى متمصفاً بصفات زائدة على  
الذات كما هو المدعى والذات رب في الكبرياء عدم وجود شيء من الحوادث على عدم المعنوية التي توافق المعتزلة  
على ثبوتها لا على عدم المعاني وأجيب بأن القول بآثار المعنوية دون المعاني كعالم بالعلم وقادر بالقدرة  
وسيدي بالإرادة واضح البطالان لما يلزم عليه من كون الذات قدرة واردة وعالم ذلك لا يقل وكذا القول  
بآثار العلة والطبيعة ولما كان كل من هذين القولين واضح البطالان لم يكثر المصنف بردهم أيضاً فكلما  
هنا مبنى على اتصاف صانع العالم بتلك الصفات وبطلان العلة والطبيعة فلا يرد علينا ما ذكر حتى يحتاج لرده  
واعلم أنه يستفاد من كلام المصنف ثلاث مطالب وجوب هذه الصفات وجودها وعموم تعلقها بأعداد الحياة  
أما الوجوب والوجود فإشار إليهما بقوله وجوب اتصافه تعالى بالقدرة الخ إذ وجوب هذه الصفات يستلزم  
وجودها أي تحققها في نفس الأسر لا في الخارج والوجود صفات السلوب فانها واجبة وليست موجودة  
خارجاً وأما عموم التعلق فإشار إليه بالإلام أي العينية الداخلة على القدرة وما بعدها دليله المذكور منتجع لتلك  
المطالب لأنه ينتج وجوبها صراحة ويلزم من ذلك وجودها وعموم تعلق ما يتعلق منها (قوله) لزوم المحجز أي  
لكن يحجزه تعالى محال إذ لو كان عاجز لما وجد شيء من الحوادث لكن عدم وجود شيء من الحوادث محال فبطل  
ما أدعى إليه على التدرج كجاس وقوله ولو انتفت الإرادة لا تنف القدرة أي لكن انتفاء القدرة محال إذ لو  
انتفت القدرة لا تصف بضمها وهو المحجز لكن اتصافه بذلك محال إلى آخر ما سر وقوله لانتفاء أي لكن  
انتفاءهم محال إلى آخر ما سر وقوله لما تقدم من التوقف أي من توقف الصفات المذكورة عليها وفي  
بعض النسخ لأنها شرط فيها والمبنى واحد ووجه ذلك أن توقف تلك الصفات على الحياة وكونها شرطاً فيها  
معلوم في الشاهد بالضرورة فيلزم في الغائب أن يكون كذلك لوجودها طرأ ذلك فيه إذ الله سبحانه يعلم تعرف به

الحقائقي غالباً كما قاله السكتاني (قوله فالكتاب الخ) قدم الكتاب بشرفه وأمنه الاجماع لاستناده لا كتاب  
والسنة وتقدم أن إطلاق البرهان على ذلك مجاز لانه لا يكون الا صريحاً من مقدمات عقلية لكن لقوة دلالة  
ذلك على تلك الصفات عبر عنه بالبرهان واعلم انه يلزم من ثبوت هذه الثلاثة أعني المعاني ثبوت لوازمها وهي  
المعنوية فتكون ستة ويلزم من ثبوت الستة استحالة أحدادها فهذا الدليل اثبت اثنتي عشرة صفة (قوله  
وأيضاً لو لم يتصف بها لزم أن يتصف بأحدادها) لأن كل شيء قابل للأحداد صاف بها والقابل لا شيء ولا يتخلو عنه أو عن  
ضده لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو عدم اتصافه بها فثبت نقيضه وهو اتصافه تعالى بها فثبت المصنف  
الاستثنائية وذلك دليله بقوله وتلك نقائص الخ فكأنه قال لانها نقائص الخ وهو يرجع لقياس اقتراي من  
الشكل الاول قائل هذه نقائص والنقص عليه تعالى محال فهي محالة فاعلم أن هذا الدليل العقلي عن الشرعي  
لضعفه لانه لا يلزم من كون الشيء ناقصاً في الشاهد أن يكون ناقصاً في الغائب ألا ترى ان عدم الزوجية والعدم  
في الشاهد محال في الغائب وأيضاً فهذه الصفات ليست صفات تأثير فلا يتوقف الفعل عليها حتى يستعمل على ثبوتها  
له تعالى بهذه الخواص بخلاف الصفات السابقة كما هي (قوله وهو السميع البصير) اعترض بان هذه  
الآية لا تحتاج بها على الخصم وهو المنزلي لانها غاية ما نزل على سمعته تعالى وبصرته وهذا النزاع فيه بيننا  
وبينه لانه يسلم انه تعالى سميع بصير لكن بذاته لا بسمع وبصر زائدين عليها كما هو محل النزاع ولادلالة  
في الآية على ذلك وأجيب بان الاستدلال بها ملاحظ فيدقوا عند اللغة فالدليل هو الآيات واسطة ما تفهمه أهل اللغة  
منها وهم يفهمون ان سمعها ذات ثبت لها السمع زائداً عليها وبصرها ذات ثبت لها البصر زائداً عليها وكذا يقال  
في الكلام لأن من لم يسمعه وصف لا يشترط له منه اسم فلا يقال قائم ولا عاقل الا ان اتصف بالقيام والعقل والمعتزلة  
يعترفون بهذه القاعدة لكن ظم أن يقولوا ماذا كثرتموه مقتضى اللغة ولم تخالفه الا أن الدليل العقلي منع من  
قيام تلك الاوصاف بالذات لما يلزم عليه من تعدد الصفات فورد ذلك بان الممتنع تعدد ذات قدماء الذات وصفات  
(قوله وكلم الله موسى تكليماً) أي أسمعهم كلامه القديم بجميع أعضائهم من جميع الجهات وكان جبريل معه فلم  
يسمع ما كلمه الله به وخص اسم الكلام ليكون كلامه له بلا واسطة كتاب ولا ملك بخلاف غيره أي من أهل  
زمانه ولا ينافي أن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كذلك فانه خصيص بذلك انما هو بالنسبة لاهل زمانه أن يقول  
خص بذلك لتكرره ذلك له أكثر من غيره بخلاف نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فانه لم يقع له ذلك الايلة المبراج  
واعترض اثبات الكلام بالدليل الشرعي بأنه يلزم عليه الدور لأن الدليل الشرعي موقوف على دلالة المجزأة  
على صدق الرسول وهي متوقفة على الكلام بناء على أن دلالاتها ضعيفة أي تنزل منزلة قوله تعالى صدق عبدي  
وأجيب بان تنزيلها منزلة التعبدية بالقول معناه انها تدل على ما يدل عليه القول من صدق الآتي بها وليس معناه  
ان خالفها تكلم بصدق من ظهر من على يده وذلك كما تقول الإشارة تدل وضعه على ما يدل عليه الكلام فانه  
لادلالة في ذلك على كوننا شبر متكاملاً أو أبكم بل كل منهما محتمل اذ ليس في الإشارة ما يدل على واحد منهما  
فتنزيل المجزأة منزلة القول ليس هو نفس القول حتى يلزم الدور (قوله والسنة فمن الخ) هكذا في بعض  
النسخ وعليه فكان المناسب اسقاط فهماء يقول والسنة أحاديث عطف على الكتاب والقرآن كما في بعض  
النسخ وفي بعضها المراد بالكتاب القرآن والمراد بالسنة أحاديث الخ وهو ظاهر أيضاً وفي بعضها المراد بالكتاب  
القرآن والسنة بالجر عطف على الكتاب والقرآن (قوله وذلك) أي الاحتياج يستلزم حدرته وهو أي  
الجائز محال (قوله وأما برهان كون فعل الممكنات أوتركها جائزاً) سيأتي في الشارح ان الممكن هو  
الجائز فيصير معنى كلام المصنف وأما برهان كون فعل الجائز جائزاً أو وأما برهان كون فعل الممكنات ممكنات  
وذلك تهافت الآن يقال مراده بالممكن المضاف اليه الفعل المنذور وكما تركه والجائز المحكوم به على الفعل نفس  
الفعل أي تعلق القدرة بالمقدور لأن المبتدأ عين الخبر والمعنى وأما برهان كون تعالى القدرة بالممكن أي المقدور

والكلام فالكتاب  
والسنة والاجماع وأيضاً  
للمصنف بها لزم ان  
يتصف بأحدادها وهي  
نقائص والنقص عليه  
تعالى محال (ش) الكتاب  
القرآن وهو قوله تعالى  
وهو السميع البصير  
وقوله تعالى انني معكم  
اسمع وأرى ونحو ذلك  
وقوله تعالى وكلم الله  
موسى تكليماً وقوله تعالى  
اني اصطفيتك على  
الناس برسالاتي وبكلامي  
والسنة فمنها أحاديث  
رسول الله صلى الله عليه  
وسلم والاجماع اتفاق  
أهل العلم على ان الله  
سميع بصير متكلم  
وأيضاً لو لم يكن سمياً  
بصيراً متكاملاً لمكان  
أصم أعمى أبكم وذلك  
نقص والنقص عليه  
تعالى محال لاحتياجه  
الى من يكلمه وذلك  
يستلزم حدرته وهو  
محال (ص) وأما برهان  
كون فعل الممكنات  
أوتركها جائزاً في حقه  
تعالى فلانه

جائزاً أي يستوي يثبت وجوده شيئاً ران كان كل من العقل والتقدير يطلق عليه الممكن والجائز (قوله  
لو وجب عليه تعالى شيء) أي لو صح الوجوب بحيث صار الممكن لا بد من وجوده لا نقاب الخفاير المقدم  
التالي والمعنى لو صح الوجوب والاستحالة كما تقول المعتزلة فاسمهم يقولون بوجوب الصلاح والاصلاح عليه تعالى  
وباستحالة الرتبة مثلاً لا قلب الممكن الخ وذلك لأن وجوب الواجب عندهم انما هو لكون الفعل مستمداً  
العقل ونحو ذلك لأنه بمعنى ان الحسن صفة نفسية له كما أن استحالة المستحيل عندهم انما هو لكون الفعل  
قيحاً وليس هو ما لذاته بمعنى ان الفصح صفة نفسية له إذا كان الحسن والقبح ذاتيين وبما لذاته لا يتخالف أن  
يكون الفعل الممكن المسبوق بالعدم إذا كان مستمداً بحسن أو القبح واجباً أو مستحيلًا يلزم قلب حقيقة من  
الامكان الى الوجوب والاستحالة وذلك محال (قوله وذلك لا يعقل) أي لا يصدق به العقل لا يقبله إذا نظر  
فيه وليس المراد انه لا يتصوره العقل لان العقل يتصور المحال إذا حكم على الشيء فرع عن تصوره فلو اراد ذلك  
لم يصح الحكم عليه بالاستحالة وهذا في قوله الاستمائية الثالثة اسكن انقلابه واجباً أو مستحيلًا لا يطل فبطل ما أدى  
اليه بقوله انه يراد عليه ان قوله وذلك لا يعقل يقتضي ان استحالة الانقلاب أمر ضروري مع انه نظري وذلك لان  
امكان الممكن صفة نفسية له ومن المعلوم ان الصفة النفسية لا تقبل الزوال فلو انفس بالوجوب لزم والامكان  
الذي هو صفة نفسية وزوالها استحالة وكذا يقال في انصافه بالاستحالة لأن يقال معنى قوله وذلك لا يعقل أي  
بعد الدليل (قوله في اصطلاح المتكلمين) احتراز بذلك عن الممكن في اصطلاح المنطقيين فانه يطلق بازاء معنيين  
أحدهما عندنا ويسمى عندهم بالامكان الخاص وهو ليس نسبة متميزة ولا واجبة بل جائزة أعظم من أن تكون  
واقعة أو غير واقعة كقوله كثر نار حارة بالامكان الخاص وكل نار باردة بالامكان الخاص فالاول واقع والثاني  
غير واقع وثانيهما ليس نسبة متميزة أعظم من أن تكون واجبة أو جائزة واقعة أو غير واقعة كقوله كثر نار حارة  
بالامكان العام والنار حارة بالامكان العام والنار باردة بالامكان العام فالاول واجب والثاني واقع والثالث جائز  
غير واقع وقوله ولا أرجحية لأحدهما على الآخر في رد على من يقول ان الممكن وان صح وجوده وعدمه لكن  
العدم أرجح وأولى به من الوجود (قوله فلو وجب عليه شيء من الممكنات) أي لذاته بل انما في ما من وجوب  
اثره الطبع وتهديب المعاصي يقتضي الوعد (واعلم) ان الوجوب يطلق على توجه الاصل الجازم من الغير وعلى  
ما يترتب على تركه ضرر وكلا المعنيين مستحيل في حقه تعالى اتفاقاً لا يشوجه عليه طلب من الغير ولا يحقه  
ضرر بترك شيء هو يطلق على ما اقتضته الحكمة وهو صمد المعزلة فاسمهم يقولون ان كلام من الصلاح والاصلاح  
اشتمل على حسن ذاتي يقتضي فعله ولا بد وان كان الفعل جائزاً سياقياً ردمذهبهم (قوله كالسكر والمعاصي)  
أي خلافاً للمعتزلة حيث حكموا باستحالة ما عليه تعالى لعدم الاصرهما لما صردين له تعالى لان الاصر يستلزم  
الارادة بل هما واقعان بقدر العبد بناء على انه يخلق أفعال نفسه عندهم (قوله لا نقاب الممكن) أي لذاته واجباً  
أي لذاته فان ذلك هو الذي لا بد من امانه انقلاب الممكن واجباً لغيره وهو تعلق الله تعالى بوقوعه فحقول (قوله  
لانه نقاب للحقائق الخ) أورد عليه أسرار الأول ان هذا لا يلزم المعتزلة لانهم لا يقولون بوجوب ذلك لذاته  
بل لغيره وهو صمد الحكمة اذ صمد انما هو واجب عندهم والوجوب بالغير لا يناق الامكان بالذات وقلب الحقائق  
لا يلزم الاول كان وجوبه ذاتياً لا عرضياً وقد علمت أن رجوعه ليس لذاته بل لماسي من مراعاة الحكمة فهو  
عرضي بخلاف الامكان فانه وصف ذاتي لا يفارقه ورد بان ذلك مني على وجوب مراعاة الصلاح والاصلاح عليه  
تعالى وهو باطل بالادلة المفردة في محله التي منها انه لو وجب عليه تعالى لما وقعت محنة دنيا وأخرى ولم يبق الا أنه  
واجب لذاته فيلزم ما من من قلب الحقائق ويعلم من هذا انه لا يجب عليه تعالى مراعاة ما اقتضته الحكمة خلافاً  
للمعتزلة وان وافقهم عليه بعض أهل السنة كالسيد الصفي الثاني انه يجوز أن يقاب الله بعض الناس سجراً  
أوجاداً منقلب الحقائق ليس بمستحيل وأجيب بان الكلام ليس على عمومه بل يختص بقلب الحقائق

لو وجب عليه تعالى شيء  
منها عقلاً أو استحال  
عقلاً لا نقاب الممكن  
واجباً أو مستحيلًا وذلك  
لا يعقل (ش) الممكن  
هو الجائز في اصطلاح  
المتكلمين وهو ما يصح  
في العقل وجوده  
وعدمه ولا أرجحية  
لأحدهما على الآخر فلو  
وجب عليه شيء من  
الممكنات كالتسواب  
مثلاً عقلاً أو استحال في  
حقه كالسكر والمعاصي  
عقلاً لا نقاب الممكن  
واجباً لا يتصور في العقل  
عدمه أو مستحيلًا  
لا يتصور في العقل  
وجوده وذلك محال لانه  
قلب الحقائق

(ص) وأما الرسل عليهم الصلاة والسلام فيجب في حقهم الصدق والأمانة والتبليغ (١١١) مأمور بالتبليغ لا الخلق (ش) هذا

هو النوع الثاني مما يجب على المكلف معرفته وهو ما يتعلق بالرسل عليهم الصلاة والسلام وهو ما يجب في حقهم وما يستحيل وما يجوز فيجب في حقهم ثلاث صفات وهي الصدق أي كونه جميع ما بلغوه عن الله موافقا لما في نفس الأمر والأمانة وهي كونهم لا تصدر عنهم مخالفة سواء كانت محرمة أو مكرهة والتبليغ وهو أنهم وصلوا للخلق جميع ما أمرهم الله بإيصاله إليهم ولم يكتفوا منه حرفا (ص) ويستحيل في حقهم عليهم الصلاة والسلام اضداد هذه الصفات وهي الكذب والخيانة بفعل شيء مما نهوا عنه نهى تحريم أو كراهة وكان شيء مما أمروا بتبليغه للخلق (ش) هذا هو القسم الثاني من الأقسام الثلاثة التي يجب على المكلف معرفتها في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام وهو ما يستحيل في حقهم وهو ثلاث صفات اضداد الثلاثة الواجبة وهي الكذب وهو عدم مطابقة الخبر لما في نفس

الثلاثة أعني الواجب والجائز والمستحيل بعضهم إلى بعض بأن يقرب الجائز واجبا أو مستحيلا كما هو الواجب جائزا أو مستحيلا والمستحيل واجبا أو جائزا أما قلب بعض أفراد الجائز في بعض فليس بمستحيل (قوله) وأما الرسل (عطف على مقدر محذوف للعلم به تقديره) أما الباري جل وعز فيجب في حقه ويستحيل ويجوز ما ذكرته وأما الرسل الخ وغير بصيغة الجمع دون ذلك كعدد لأن ذلك يؤدي إلى إثبات الرسالة لمن ليست له أو نفيها عن من هي له فإنه وإن ورد أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وعدد الرسل ثمانية وثلاثة عشر لكن المصحح عدم حصرهم في عدد لقوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا اختلاف الأحاديث في عددهم فقد روى ابن مسعود يه ما تقدم وروى أحمدان الرسل ثمانية وخمسة عشر وروى أنهم ثمانية وأربعة عشر وروى أن الأنبياء خمسة وعشرون ألفا وقال كتب الأخبار الأنبياء ألفا ألف ومائتا ألف وقال مقاتل الأنبياء ألف ألف وأربعمائة ألف وأربعمائة وعشرون ألفا وذكر الأنبياء أمال كون مجموع ما ذكره خاص بالرسل أو سيجي على التراخي كما سيأتي (فان قلت) أي فائدة في ذكر غير عليه الصلاة والسلام من الرسل مع أن الإيمان به وبما جاءه يتضمن الإيمان بهم (قلت) فائدة أنه يحصل بالتفصيل زيادة إيمان لا تحصل مع الاجمال وأيضا لا تفصيل هو المطلوب في عقائد الإيمان فلا يكتفي فيها بالاجمال (قوله فيجب في حقهم) مراده بالوجوب ما يعم الشرعي وغيره أذ وجوب الأمانة والتبليغ دليله شرعي وأما الصدق فثلاثة أقسام صدقهم في حكاية الكلام المتعلق بأمور الدنيا كقيام زيد وجاءهم وروى هذا داخل في الأمانة فيدون دليله شرعي الثاني صدقهم فيما يلقونه عن الله تعالى من الأحكام ودليله شرعي أيضا الثالث صدقهم في دعوى الرسالة ودليله عقلي بناء على أن دلالة المجزئة على صدق الرسل عقلية وهو ضعف أو بضع بناء على أن دلالتها عليه وضعية أي تنزل منزلة قوله تعالى صدق عبدي في كل ما يبلغ عن ربه وهو ضعيف أيضا وإن كان هو ظاهر كلام المصنف فيما سياتي أو عادي بناء على أن دلالتها عليه عادية وهو الراجح فالوجوب ما شرعي أو عادي أي مستند بالشرع أو العادة الجار بـ أن تلك المجزئة سلامة على الصدق لا عقلي على الصحيح وكذا يقال في المستحيل فما وجب بالشرع فضده مستحيل به وما وجب بغيره فضده مستحيل بذلك الغير على ما سيأتي (قوله الصدق) أي في دعوى الرسالة وفيما يلقونه عن الله تعالى أما غيره فداخل في الأمانة كما سلا يقال الصدق فيما ذكر داخل فيها وكذا التبليغ فلا وجه لافراد كل لأننا نقول قد تقدم غير صدق أن خطر الجمل في هذا الفن عظيم فلا يكتفي فيه بدلالة الإجماع غالبا (قوله وهي كونهم لا تصدر عنهم مخالفة الخ) هذا معنى قول بعضهم هي أقصاهم عليهم الصلاة والسلام بحفظ الله سبحانه ظواهرهم وبواطنهم من التلبس بنهي عنه وقيل ملكة راسخة في النفس تمنع صاحبها من ارتكاب المنهيات أي لا يتصور أن يكون عند الله إلا كذلك فهي حينئذ عبارة عن العصمة ومن ثم لم يذكرها المصنف ومن ذكرها نظر إلى أن الأمانة يعتبر فيها محمل أي من قامت به والعصمة يعتبر فيها مقيضها معطيا فالإضافة إلى الله تعالى معتبرة في مفهومها ودون مفهوم الأمانة فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا (قوله أي بإيصاله إليهم) احتراز بذلك عما أمرهم الله بكتابه فيجب عليهم فيه السكتان فإن في الأسرار الإلهية ما لم يؤمر وبإبلاغه بل بكتابه وهو داخل في الأمانة وما خبرهم الله في تبليغه فلا يجب عليهم فيه شيء مما بلغه عن الله تعالى لأنه أقسام كما عرفت (قوله بفعل شيء) المراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد (قوله أو كراهة) المراد ما يشمل خلاف الأولى على القول بأنه غير ما فلا تصدر عنهم معصية صغيرة كانت أو كبيرة قبل البعثة أو بعدها لا يقال إن ما قبل البعثة لا يوصف بكونه معصية لأننا قلنا هو صورة معصية وهي مستحيلة عليهم فإن قيل أنه ثبت أنه صلى الله عليه وسلم نواصية صرة وصرتين صرتين وأهبال وشرب قائما وهي كلها خلاف الأولى أجيب بأنه صدر منه ذلك للتشريع أي لبيان أن النهي ضعيف لا شديد (قوله كتمان شيء) عمدا كان أو سهواً إن كان السكتان عمدا داخل في الخيانة (قوله عدم مطابقة الخبر) أي نسبة الخبر إلى نفس الأمر أي النسبة التي في نفس الأمر أي عدم مطابقة النسبة الكلامية للنسبة

الأمر وهو ضد الصدق والخيانة ضد الأمانة والكتمان ضد التبليغ (ص) ويجوز في حقهم عليهم الصلاة والسلام ما هو



من الاعراض البشرية التي لا تؤدي الى نقص في مراتبهم العالية كالمريض ونحوه (ش) هذا هو القسم الثالث من الاقسام الثلاثة المطلوب معرفتها في الرسل عليهم الصلاة والسلام وهو ما يجوز في حقهم فاحترز بالاعراض عن صفات الالهية فلا يجوز على الرسل لان الحادث لا يتصف بالقديم خلافا للنصاري قبحهم الله تعالى في قولهم بالاتحاد وقوله البشرية احتراماً عن صفات الملائكة فانها لا تجوز عليهم وقوله التي لا تؤدي الى نقص في مراتبهم العالية احتراماً عما نهى عنه كالكذب والكفر ونحو ذلك وقوله في مراتبهم أي منازلهم العالية ثم مثل ذلك بالامراض ونحوها ونحو المرض كالنكاح والاكل والشرب (ص) وأما برهان وجوب صدقهم عليهم الصلاة والسلام فلانهم لو لم يصدقوا لزم الكذب في خبره تعالى لتصديقه تعالى لهم بالمجزة النازلة منزلة قوله صدق هبدي في كل ما يبلغ

الواقعية (قوله من الاعراض البشرية) أي الاحوال التي تصيب البشر وهم بنو آدم سموها بذلك لبدء بشرتهم أي ظاهر جلدتهم (قوله ونحوه) كالجوع كإرقع له صلى الله عليه وسلم ولا ينبغي ذلك قوله صلى الله عليه وسلم أنا أبيت عنس في يطعنني ويسقني أي يخفق في قرة انطاعهم والشارب أو يطعنني ويسقني من طعام الجنة وشربها لانه كان يحصل له ذلك تارة ولا يحصل له أخرى فيجبوع لاجل التأسي به صلى الله عليه وسلم ومعنى قوله عنس في أي الاحتجاج لري في وقاي متعاق به أو في كنهس في وحفظه فالعندية مجازية (قوله فاحترز بالاعراض عن صفات الالهية) أي لان الاعراض خاصة بصفات الحوادث وأما صفاته تعالى فلا تسمى اعراضاً (قوله بجهنم الله) بالتشديد والتخفيف والمناسب هنا الاول (قوله في قولهم بالاتحاد) أي اتحاد جزاء الاله وهو الههم بجهنم عيسى عليه السلام ويعبرون عن ذلك بقولهم اتحاد الالهوت بالناسوت ومرادهم بالالهوت الاله أي بصفته بالناسوت بجهنم عيسى عليه الصلاة والسلام وتقدم تمام الكلام على ذلك (قوله عن صفات الملائكة) كعدم الكورة والانوة فلا يجوز على الرسل الاتصاف بذلك وكذا عدم الأكل والشرب والنكاح فان ذلك لا يجب في حقهم خلافاً لجهلة العرب الذين يزعمون أن الرسول لا يكون الا بصفة الملكية هادياً كل ولا يشرب ولا ينكح (قوله احتراماً عما نهى عنه كالكذب والكفر) فيه نظر لان الاحتراز عن ذلك مستفاد من الامانة والصدق اذ اتقاء الكذب معصوم من الصدق واتقاء الكفر ونحوه من الامانة فيصير في الكلام حينئذ تكراراً فلا حسن أن يقال احتراماً عن عدم كمال العقل والذكاء والفظنة وقوة الرأي وعدم السلامة من كل ما ينفر كدناءة الآباء وعهر الابهات والغلظة والفظظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والاور الخلة بالمرأة كالاكل والشرب لا يحرز في ذلك على الطريق والحرف الدينية كالجماعة وكل ما يخيل بحكمة البهمة من أداء الشرائع وقبول الامنة (قوله النكاح) ولا يجوز عليهم الاحتلام الصادر من الشيطان وأما خروج المني لادن الشيطان بل من املاء الالهية فلا فحاش عليهم ومشا هم في ذلك كل من ورث مقامهم من أمهم وكان الاول أن يقول كالنكاح الخ فان نحو المرض لا ينكحس فيما ذكر (قوله لو لم يصدقوا) أي بان كذبوا أي قالوا ما لا يوافق الواقع سواء وافق الاعتقاد أم لا وإنما قلنا المراد بعدم الصدق الكذب ولم نخمه له على ما يشمل الكذب والواسطة على مذهب المعتزلة لعدم صحة الملازمة حيثئذ لا يلزم من عدم الصدق على هذا القول الكذب لشده ما وافق الواقع وخالف الاعتقاد فان ذلك ليس بصدق ولا كذب ولا يلزم على تقدير كون خبر الرسول من هذا القبيل كذب خبره تعالى اذ تصديق الله تعالى باعتباره الواقع وهذا قياس استثنائي ذكر شرطية وحذف استثنائية القائلة لكن الكذب باطل فبطل المقدم وهو عدم الصدق ثبت بقيضه وهو الصدق اذ لا واسطة بينهما على الصحيح وهو المطلوب وقوله لزم الكذب في خبره أي الحكيم المنزل منزلة الخبر الحقيقي وقوله لتصديقه تعالى لهم أي اخباره عن صدقهم فيما أخبروا به من كونهم رسلاً مبعوثين عنه اذ تصديق الاخبار عن الصدق وهذا دليل على الملازمة في الشرطية أو نظير ذلك ما إذا ادعى شخص أنه رسول الملك ولم يصدق به المرسل اليهم بل قالوا ما لا يليك على أن الملك أرسلك فيقول دليلي أن الملك يخاف عاداته بان يقوم ويقعد ثلاث مرات ثم يجتمع الجميع عند الملك فيطلب منه الرسول ذلك فيقوم ويقعد ففعله ذلك دليل على أنه أرسله فإنه قال صدق هذا الرسول فيما بلغه عنى فالمجزة التي يظهرها الله على أيدي الرسول قيام الملك وقعوده وهذا الكلام منى على القول بان مدلول المجزة الاخبار عن صدق الرسل حتى يلزم على تقدير عدم الرسالة في نفس الامر كذبه تعالى في خبره أعما على القول بان مدلولها انشاء وهو طلب تبليغ الرسالة فلا يلزم على تقدير عدم الرسالة في نفس الامر الكذب في خبره تعالى لان الصدق والكذب من اوصاف الخبر لا الانشاء بل اللازم حينئذ وجود الدليل بدون مدلوله (قوله النازلة منزلة قوله الخ) ظاهره يقتضي ان دلالة المجزة على الصدق وضعية لانه نزاهة القول وهو ما يدل بالوضع ويحتمل انه أراد ان دلالة المجزة اي انها تدل عقلاً على صدق الآتي بها لان الله تعالى ما وجد ذلك الخارق على يد

عن (ش) هذا هو الدليل على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام

في دعواهم الرسالة وفيما  
 يلقونه بعد ذلك الى  
 الخلق وحاصل هذا  
 البرهان ان المجزئات التي  
 خلقها الله تعالى على  
 أيدي الرسل وهي أص  
 خارق للسادة مقرون  
 بالتحدي مع عدم  
 المعارضة تنزل من مولانا  
 جيل وعمر منزلة قوله  
 تعالى صادق عبدي في  
 كل ما يبلغ عنى فلا جاز  
 الكذب في حق الرسل  
 لجاز الكذب في حق  
 مولانا جيل وعمر لان  
 أصديق الكاذب كذب  
 والكاذب على الله تعالى  
 محال لانه زيادة ونقص  
 ويتعالى الله عن  
 النقائص وقوله في حد  
 المجزأة أصري تناول  
 الفعل كنيع الماء  
 مثلا من بين الاصابع  
 وعدم الفعل كعدم  
 حرق النار مثلا  
 لاراهيم عليه الصلاة  
 والسلام واحترز بالخارق  
 من المعتد فانه يستوي  
 فيه السادق والكاذب  
 ومن المعتاد السحر  
 وسحوه واحترز بقوله  
 مقرون بالتحدي فإلم  
 بقارنه تحكما كالأرهاب  
 وهو ما تقدم

الرسول الأصري يدعيه ورد بان ذلك ليس بالزعم عقده لان الجهاد لله ذلك الخارق لا يدل عقده على كونه أراد  
 به تصديق الرسول وانما يدل عقده على كونه تعالى اراد وقوع ذلك الخارق بمجرد ارادة التصديق والتصديق  
 كما هي ان دلالة الآية لا على الافرصادي يجوز تخلفه عن المجزأة فلا نقول عدم جواز التخلف لانه ان يكون  
 ذلك الامر عاديا بل يجوز ان يكون مقطوعا به بحسب المادة فيجوز تخلفه عقلا فلا يلزم من قطع المادة وجوب  
 شيء عدم جواز تخلفه عقلا الا ترى ان كون الخليل حجة الله تعالى ولا يلزم من قطع المادة وجوب ذلك له  
 عدم جواز تخلفه عقلا بل يجوز عقلا ان يكون ذنبا بمعنى ان الله تعالى لو خلقه ذنبا لم يلزم عليه فساد  
 وكذا نحن فيه فلو لم يجعل المولى المجزأة دليلا على الصدق لم يلزم عليه فساد فلا يلزم من جواز التخلف عقلا  
 كون اللازم ثقلي بل يجوز ان يكون عاديا كما علمت (قوله في دعواهم الرسالة وفيما يلقونه الخ) أي وأما ما عدا  
 ذلك فهو داخل في الامانة كما هي (قوله التي خلقها الله تعالى) اعترض بالله سيد كرم المجزأة عدم احراق النار  
 لاراهيم عليه السلام وعدم ليس مخلوقا لان يجانب بان المراد بعدم الاحراق برودة النار وسلامته منها ونحو  
 ذلك (قوله مقرون بالتحدي) بطلق التحدي على دعوى الرسالة لفظا وحكما كما لبسه منصف الرسالة فان  
 الخوارق التي ظهرت على يد علي بن ابي طالب بعد الرسالة لم تقارن دعواها كسماقانت تلبسه بذلك المنصب  
 و يطلق على دعوى كون الخارق دليلا على الصدق وهو الذي يقتضيه كلام الشارح لآتي لكن الاول أولى  
 كما سيأتي و يطلق على طلب المعارضة وعليه فلا يسمي مجزأة الا لقرآن اذ لم يطلب المعارضة الا به قال تعالى فانرا  
 بسورة من مثله قل فانرا بعشر من مثله قل لكن احققت الانس والجن الآية وهذا أخص من الثاني والثاني  
 أخص من الاول (قوله في حق الرسل) بان لم يكونوا رسلا في نفس الامر (قوله والكاذب على  
 الله محال) أي لا خبره تعالى لا يكون الا على وفق علمه فيكون صادقا ويكون ضاه وهو الكذب مستحيل  
 وبانه ان كل علم يصح ان يخبر على وفق علمه كل ما يصح ان يتصف به جلي وعلا وجب له فيكون انصافه اذا  
 بالخبر على وفق علمه الذي هو معنى السادق واجبا واذا وجب الصدق استحتمل ضده وهو الكذب وأما الوقت  
 ذاته العلية الكذب لكاذبا واجبا لاستحتمل انصافه جلي وعمر بجائز فيكون ضده وهو الصدق مستحيلا وذلك  
 باطل لما علم من وجوب انصافه تعالى به لم يلائم سعي وكون العالم بالشئ مستحيل ان يخبر على وفق علمه الذي هو  
 معنى الصدق معاوم ثابته لان ما يضر ورة (فان ذلك) انه لا يلزم من كون الخبر على وفق العلم ان يكون صادقا فان  
 الواحد من خبر بخلاف ما علم فلا يلزم من العلم الصدق (قلت) الكلام في الخبر المنسوب للمولى ولا شك ان  
 ذلك لا يكون الا على وفق العلم اذ لو لم يكن على وفق العلم لم يقصص والقصص عليه تعالى محال وهذا لا ينافي ان الكذب  
 يجامع العلم في حق غير العلم استحتمل انصافه عليه (قوله لانه زيادة ونقص) أي زيادة على ما وقع ونقص  
 عنه وظاهره ان من لو زعم الكذب الزيادة والنقص وليس كذلك بل فيكون بهرهما كان يخبر عن شيء لم يقع  
 أصلا فكان الاولى ان يقول لانه نقصه الا ان يقال سراده لزيادة الزيادة على ما في الواقع ونفس الامر أعم  
 من ان يكون زيادة انفاظ على ما وقع أو نقص عنه أو غير ذلك وصحة انصافه انصافه أي عدم السكال وهو  
 من عطف الا لزم على المخبر لان من أخبر بما لم يقع فهو ناقص وليس المراد به ناقص لانفاظا بل بزيادتها  
 (قوله كنيع الماء) أي حار عطش الصخرة يرضى الله عنهم فأمر صلى الله عليه وسلم باحضار ماء فاحضر ووضع  
 يده فيه والاصح انه يجاد مع عدم بالنسبة للزائد وكون هذا مجزأة لا يصح الا بناء على التفسير الثاني للتحدي  
 أعني دعوى كون الخارق دليلا على الصدق لا على الاول أعني دعوى رسالة التقدم دعواها على ذلك الخارق  
 (قوله وسحوه) كالسحوة أي حقة الله ويقال اشبهتة ويقال لها أيضا ألومى لانها على الس على أسفلهم  
 وذلك كما فعله الخواف وغيرهم من أرباب التامه وانما كرم معتادا لانه سحر وصحة كل من تعلمه عرفه (قوله  
 وهو ما تقدم الخ) هذا معادى الاصطلاح في اللغة فهو اما كيد واما بس و ر هصت لحاظ قويه

وأسميت (قوله) هي ما تقدم بعثة الانبياء (أي من انظار الناس) أم بقوله كالم راي في جبين عبد الله تعالى  
الله تعالى عنه والدين صلى الله عليه وسلم وكلاهما التي كانت نرا على من صلى الله تعالى عنها حين جلاها به صلى  
الله عليه وسلم (قوله) أي لم يدعي هو دليلا على صدقهم (قوله) أي لا يفتقر دعوته إلى الدليل على الصدق  
كما صرح به المفسر في شرحه وعليه فلا يخرج الكرامة من نفس ربها المحزنة إلا بناء على ما ذكره من أن الولي  
لا يتعدى بالكرامة وهو أحد قولين في المسئلة والصحيح أنه يجوز أن يدعى الولاية ويتعدى بالكرامة أي  
يدعيها دليلا على صدقه في قول أنار لي الله تعالى وآية ولا يفتقر أن يفتقر البصر مثلا ويصل أن نفسه في خلق علم  
ضروري له بذلك وحيفته فلا تفتقر المحزنة من الكرامة إلا بدعي في الرسالة فقط وعلى هذا يكون تعريف  
المحزنة المذكور شاه لا لا كرامة فإن كذا أمر خارق للعاد مقصور بالتدعي أي دعوى الخارق دليلا على الصدق  
فالمفسر التمهيد بدعي في الرسالة المكان أولى من خروج الكرامة حيث من تعريف المحزنة على كل من  
القولين المذكورين والحاصل أن الأمر الخارق للعادة مستفاد قسم المحزنة وهي المقارن لدعوى الرسالة أي الذي  
يظهر بعد دعواها وإن لم يقل آية صدق في هذا الخارق والارهاص وهو ما يظهر قبلها بالكرامة وهي ما يظهر على  
يد عبد ظاهر الصلاح والمعونة وهي ما يظهر على يد الناس وأما تحليلها من شدة شدة الاستدراج وهو ما يظهر على  
يد صادق خديعة ومكرابه والأهانة وهو ما يظهر على يده تسكينه بالكتف مسيئة الكتاب في عين أعور فعميت  
الصحيحة (قوله) واحترز بقوله مع عدم إمارضة الخ لا يفتقر أن هذا مستغنى عنه بقوله خارق فإن الخارق الذي  
أقيم دليلا على الصدق لا يمكن معارضته (واعلم) أن عدم إمارضة شرط إذا كان المعارض غير نبي أما إذا كان  
المعارض نبيا فلا يضر في كون ذلك الخارق محزنة (قوله) وأما برهان الخ هو قياس استثنائي ذكر شرطية  
وحذف استثنائية القائله لكن الثاني وهو انقلاب المحرم أو الكرو وطاعة باطل فبطل المقدم وهو الخيانة فثبت  
ضده وهو الأمانة ولما كانت الملازمة في الشرطية نظرية بينهما بقوله لأن الله تعالى أمرنا بالاعتقاد بهم أي  
فيكون جميع ما يصدرون عنهم مأمورا به من الله تعالى بكل ما أمر به تعالى لا يكون إلا طاعة لأنه لا يأمر بالمشاء ولم  
يبين بطلان الاستثنائية لظهوره وذلك لأن الشارع نهى عن المحرم والمسكر وهو وكل ما نهى عنه لا يصلح أن  
يكون في حال كونه منهيًا عنه طاعة أي مأمورا به لأن كون الشيء الواحد منهيًا عنه مأمورا به من جهة واحدة  
محال بالضرورة وقد علم من هذا أن بيان الملازمة وبطلان الاستثنائية سرعي فيكون الدليل المذكور شرعيًا  
لا عقليًا فسميته برهانا على طريق التماسح لأنه لا يسمى برهانا حقيقة إلا ما كانت مقدماته كلها عقلية  
كبرهان الصدق المتقدم فانه عقلي بناء على الضميمة من أن دلالة المعجز فعلية ولا نقاش في الكبرى ويستحيل  
عليهم الكذب عقلا والمعاصي شرعا لكن لما كان هذا الدليل قويا أشبه ما قدمته عقلية عبر بالبرهان  
واعترض بعضهم على الملازمة في الشرطية اندكورة بأنه لا يلزم على ما ذكر انقلاب المحرم أو المسكر وطاعة فلا  
يلزم اتباعهم إلا فيما تبين لسانهم يبلغني فنهى الله تعالى لاني جميع ما يفماونه ألا ترى أن أفعالهم الجبلية لا يلزمنا  
اتباعهم فيها ورد بان المراد أقوالهم وأفعالهم ماعدا الجبلية وما كان غير جبلي فتعجب متعبدون به عما كاد  
عليه الكتاب والسنة والاجماع فلو كان منهيًا عنه لا نقاب طاعة وهو ظاهر (قوله) لأن الله تعالى أمرنا بالاعتقاد بهم  
كان الضمير لهذا الأمر ورد عليه أنه لا يلزمنا الاقتداء به فبره صلى الله عليه وسلم كعيسى وموسى فلا يصح قوله  
بالاقتداء بهم الآن بحال بانه مبنى على أن شرع من قبلنا شرع لنا فإلما يرد عن تبيننا فيه شيء ما لم يردنا نسخ  
وهو مذهب المالكية الذين منهم الشارح وقول ضعيف عند الشافعية وإن كان لجميع المكاتب من هذه الأمة  
وغيرها على سبيل التوزيع أي كل أمة مأمورة بالاعتداء بنبيها صحيح ذلك أن ثبت عن الشارع أن شرع الأمم  
السابقة في وجوب الاقتداء بهم كشرعنا ولا يكتفي في ذلك بكون الأصل مساواة الانبياء في الاقتداء بهم لبعثنا  
عليه الصلاة والسلام حتى ثبت خلافه لأن المدعى وجوب الاقتداء فلا بد فيه من النقل لأصل الاقتداء حتى

بعثة الانبياء وكرامات  
الاولياء فانهم لم يتحدوا  
بها على أحد أي لم  
بدعوا دليلا على  
صدقهم واحترز بقوله  
مع عدم المعارضة من  
أن يقول آية صدق  
كذا فيعارضه من  
يكذبه بمثل ذلك (ص)  
وأما برهان وجوب  
الأمانة لهم عليهم  
السلام والسلام فلانهم  
لو خالوا بفعل محرم  
أو مكره لا نقاب المحرم  
أو المكره طاعة في  
حقهم عليهم الصلاة  
والسلام لأن الله تعالى  
قد أمرنا بالاعتقاد بهم

بالتف في هذا الأصل المذكور (قوله في أقوالهم وأفعالهم) أي سكتهم على الدين إذا لا يقررون أسدا  
على خطأ أو أن مراده بالافعال ما يشمل التقرير والرد والافعال ما عدا الجدية كالإيمان والنعوذ والشوق إلانا  
لم تتبعها كما مر (قوله لكتنا مأمورين الخ) لا يخفى أن تقريرهم مخالف لتقريرنا لاختلاف الملائمة في كلام  
المستغيب بين الخيانة والقلب المحرم أو السكر وطاعة والشارح جعلها بين الخيانة وكوننا مأمورين بالمحرمات  
أو السكر وهذا هو الخطب يسيران كوننا مأمورين بما ذكرنا من لازم لا انقلاب وقوله وكوننا مأمورين بالخيانة  
للاستثنائية القاطنة لسكن كوننا مأمورين بالافتداء بهم في المحرمات أو السكر وهات باطل وقوله لقوله تعالى  
دليل لها وقوة أما كوننا مأمورين بالخيانة للملائمة في الشرعية وقوله سوى ما ثبت اختصاصهم به فيه إشارة  
إلى أن الأصل عدم الاختصاص وهو كذلك فليس للسكانسما أن يتوقف لاحتمال الاختصاص بل يتبعه عليه  
المصلحة والسلام أو أقواله حتى ثبت أنها من خصائصه صلى الله عليه وسلم والباقي قوله به داخل على  
المقصود أي سوى ما ثبت أنه مقصور عليهم لا يعمهم إلى أنهم كسكاح أكثر من أربع خواتم لبنا صلى الله  
عليه وسلم (قوله قل إن كنتم تحبون الله) إن كان الخطاب لهم اذمة فالاستدلال بالآية ظاهر وإن كان  
لقوم مخصوصين كما روى عن الحسن أن قوما قالوا يا رسول الله انما يحب الله فانزل الله قل إن كنتم تحبون الله  
فلا تستدلوا بهما في جهة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لو يعود المعنى المذكور وهو أن محبته تعالى  
توجب اتباع حبيبه صلى الله عليه وسلم في جميع الآلة الخطابية وغيرهم وكذلك يقال في كل خطاب الأولى الأمانة (قوله  
فقد علم من دين الصحابة) أي طريقهم وعاداتهم وكان الأولى عنهم التفرع لأن هذا دليل ثان معطوف على  
قوله كتاب الله تعالى كانه قال كتاب الله تعالى وفعل الصحابة (قوله دون توقف) أي متى أصبهم بفعل شيء عامتله  
وهذا بالنظر للغالب والافتد وقع منهم التوقف كما وقع في غزوة الفتح حين أسسهم بالفرط في رمضان فاستمروا  
على الاستماع فتناول القمح وشرب فشرابوا وكما وقع في غزوة الخندق فبقيت أسسهم بالله عليه وسلم أسسهم  
بالبحر فلم ينجسوا ولا به صلى الله عليه وسلم وذلك أنه صلى الله عليه وسلم قال لهم قودوا وأجاءوا وأواضلوا  
الراوي أو الله ما قام منهم أحسن حتى قال ذلك ثلاث مرات فلما سلم بهم أحسن دخل على أم سلمة رضي الله عنها  
فذكر لها ما أتى من الناس فقالت أم سلمة يا نبي الله أشعب ذلك أخرج ولا تكلم أحد حتى تفعل ذلك فخرج فحضر  
بيده ودعا حاله فصار أو ذلك قاموا فأنه راجع بعضهم يخلق بعضا حتى كاد بعضهم يقتل بعضا كافي البخاري  
وأعترضوا عن توقفهم بأوجب دعائها منهم ساءوا الأمر على الذاب وقيل أنهم بهم ضرورة الخال فاستغفروا في  
التفكير فيما وقع لهم في تلك الغزوة من المشقة وذلك أنه صلى الله عليه وسلم قدمه هو وأصحابه معتمدين وتزلوا  
بالقصى الحدية ففهم المشركون من دخول مكة فأسل صلى الله عليه وسلم عثمان بن عفان بكاتبه لا شراف  
فر يشيعهم أنه أقدم معتمرا الاستاذان فضمنوا على أن لا يدخل مكة هذا العام ثم رمى رجلا من أصحاب  
الفر يقين الآخر فكانت معاركة بالنبل والطيحارة فأسل رسول الله صلى الله عليه وسلم بعضهم وأمسك الكفار  
عثمان فاشع ابليس أنهم قتلوه ورفع به صوته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تبرح حتى تهاجزهم الحرب أي  
تجعل قتلهم وعالناس تحت الشجرة للبيعة على الموت أو على أن لا يفر وأوقت الحرب فبايحه على ذلك فلما  
سمع المشركون بالمبايعة خافوا فأسلوا رجلا منهم يعتذر بأن أصحابه حبسوا وإن القتل لم يقع إلا من سفهائهم  
وطلب أن يبعث إليهم من أسر منهم فقال صلى الله عليه وسلم إني غير من أسلهم حتى تأسوا أصحابي فقال ذلك الرجل  
أنسفتنا بعث إلى فر يش فارسا وعثمان وجماعة من المسلمين ووقع الصالح بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين  
ذلك الرجل على شرط وهي أن يوضع الحرب بينهم عشرين سنين وأن يؤمن منهم بضواوان يرجع عنهم عاههم  
عندنا وياتي معتمرا في العام القابل وأن يربو إليهم من جمعهم وأسلموا من جمعهم تبعه لم يردوه إليه وكتب لهم  
نبي بن أبي طالب بذلك كتابا فذكر المسلمون هذه الشروط وقالوا يا رسول الله أتكتب أن نرد ولا يردون قال

في أقوالهم وأفعالهم  
ولا يأسى بفعل محرم ولا  
مكروه وهذا بعينه هو  
برهان وجوب الثالث  
(ش) أي السليل على  
وجوب الامانة للرسول  
أنهم لو خانوا بفعل  
محرم أو مكروه لكانا  
مأمورين بالافتداء بهم  
فيه وكوننا مأمورين  
بالمحرمات أو المكروهات  
لا يصح شرعا لقوله  
تعالى قل إن الله لا يامر  
بالفحشاء فيكون فهاهم  
كذلك لا يقع وأما  
كوننا مأمورين  
بالافتداء بهم في أقوالهم  
وأفعالهم سوى ما ثبت  
اختصاصهم به فدليله  
كتاب الله تعالى قال  
تعالى في حق نبينا محمد  
صلى الله عليه وسلم قل  
إن كنتم تحبون الله  
فاتبوني يحببكم الله  
وقال تعالى واتبوه  
لعلكم تهتدون وقال  
تعالى ورجني وسعت  
كل شيء فسأ كتبها  
للذين يتقون ويؤتون  
الزكاة والذين هم  
بآياتنا يؤمنون الذين  
يتبعون الرسول النبي  
الأمي إلى غير ذلك فقد  
علم من دين الصحابة  
ضرورة اتباعه صلى الله  
عليه وسلم دون توقف

وهو دليل قطعي اجماعا  
على عصيته من جميع  
المعاصي والمكروهات  
وان أفعالهم عليهم  
الصلاة والسلام دائرة  
بين الواجب والمندوب  
والمباح وهذا بحسب  
النظر الى الفعل من  
حيث ذاته واما بالنظر  
اليه من حيث عوارضه  
فالحق ان أفعالهم دائرة  
بين الواجب والمندوب  
لان المباح لا يقع منهم  
الا على وجه يكون  
قربة وأقل ذلك أن  
يقصدوا به التشرع  
للغير وذلك من باب  
التعليم ونأهلك به  
منزلة وقوله وهذا بعينه  
هو برهان وجوب  
الثالث أراد بالثالث  
التبليغ وذلك لانهم لو  
لم يملأوا الكتب ولو  
كتبوا الكتاب لمورين  
بالافتداء بهم في الكتب  
والكتبان محرم ملبسون  
فاعله والله تعالى لا يامر  
بمحرم ولا مكروه فلا  
يقع منهم وهذا معنى  
قوله وهذا بعينه هو  
برهان وجوب الثالث  
(ص) وأما دليل جواز  
الاعراض البشرية  
عليهم فمشاهدة وقوعها

نعم ان من ذهب من الهم فآبى الله ومن جاء منهم بالسب جعل الله فيهما رخصا ثم بعد الصلح قال صلى الله  
عليه وسلم لصاحبه قوموا فاحمروا وذكر ذلك ثلاثا فلم يقموا فدخل على أم سلمة فقال هلك السلسل أو تم  
أو ينحرق أو ينقض أو لم يفعلوا فقال يا رسول الله لا تسهم فامسح عليهم هذا الصلح بغير فتح اخرج البخاري  
آخر أقدم وجوز الصلح بشرط رد من جاءهم من غير ما شرط في حقيقته قال باقى لا تمة غير منسوخ فيصير  
شرط رد ذكر بالغ باقى لا امرأة (قوله بهن) أى اذا كن من الآيات وما علم من دين السمعية الخ دليل قطعي الخ  
ويحتمل أن الضم لا تتبع الصحابة على الله عليه وسلم من غير توقف (قوله ان أفعالهم أى الرسل اذ لا فرق  
في ذلك بين نبي صلى الله عليه وسلم وبينهم عليهم أفضل الصلاة والسلام والمراد ان المناسب قبله أن يقول لان  
أفعالهم بالافراد (قوله وأقل ذلك) أى التقرب المفهوم من قوله قربة (قوله ونأهلك الخ) يستعمل اسم فاعل  
بمعنى كافيك ومصدرا بمعنى حسبك قال يس وهو المراد بها اه والظاهر انه يصح ارادة الاول أيضا واعترض  
كلام الشارح بان قوله ونأهلك به منزلة ينافي قوله ما بقا وأقوله أن يقصدوا به التعليم قال ذلك يقتضى انه قليل وهذا  
يقتضى انه عظيم وأجيب بأنه لا منافاة لان الاول بحسب الكم أى العدد اذ الفصل الواحد قد يستعمل على قرب  
متعددة كالأكل فانه يقصد به التشرع بإقامة البنية والتقوى على العباد وقوله لا شك ان فساد التشرع  
للغير قليل بالنسبة لغيره من تلك التبريد والثاني بحسب الكيف كما تقرير وقوله منزلة أى رتبة اذ رتبة التسليم  
أعظم رتبة (قوله لم يملأوا الكتب) هذا قياس استثنائي من استثنائية الفاعلة لكن كتابهم باطل وقوله  
ولو كتبوا دليل لثالث الاستثنائية وهو قياس استثنائي أيضا فساد استثنائية الفاعلة لكن كونهما مورين  
بالافتداء بهم في ذلك باطل وذكر دليلها بقوله والله تعالى لا يأمر بالخ ولا يخفى أن هذا التقرر مناسبت لتقريره  
هو للدليل السابق حيث جعل الملازمة بين الحياة وكونهما مورين بالافتداء بهم في المحرمات والمكروهات  
والمناسب لتقرير المصنف أن يقال لو خانوا بكتبا شئ مما أمر وأقبل فله نقاب الكتاب طاعة لنامورين  
بالافتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم ولا يامر تعالى بمحرم ولا مكروه لكن كون الكتاب طاعة باطل لانه محرم  
باجماع المورين فاعلم اذا علمت هذا تعلم أن المراد بقول المصنف وهذا بعينه الخ المماثلة في التقرر برفق لا المماثلة في  
الثبات لان هذا الدليل مغاير للدليل السابق من وجهين الاول ان مقدم شرطية الاول وتأملها أعظم من مقدم شرطية  
الثاني وتأملها وذلك ان مقدم شرطية الاول لو خانوا بكتبا محرم أو مكروه ومقدم شرطية الثاني لو كتبوا والحياة  
أعم من الكتاب اذ يلزم من الكتابان الحياة دون العكس وتأمل شرطية الاول كون المحرم أو المكروه طاعة  
وتأمل شرطية الثاني كون الكتابان طاعة ولا يخفى أن الاول أعظم من الثاني الوجه الثاني ان نتيجة الاول وهي  
لم يخفوا أخص من نتيجة الثاني وهي لم يكتبوا اذ كلما صدق لاخيانة صدق لا كتابان وليس كلما صدق  
لا كتابان صدق لاخيانة واذا انفرد الدليل فما ذكر لم يكن أحدهما عين الآخر فقوله بعينه أى في التقرر  
فقط كما سبق وكذا يقال في الغيبة على تقرير الشارح السابق (قوله وأما دليل جواز الخ) عبر بالدليل دون  
البرهان وان كانت مقدماته عقلية مجردة (قوله لأعراض البشرية) أى فيها العهدة والعهود ما تقدم  
وهي التي لا تؤدي الى نقص شرعا أما التي تؤدي الى نقص شرعا للمحرمات أو المكروهات أو عرفا كالجنام  
والبرص محرم من كل منفعة متعده في عقولهم أما امتناع الاول دليله ما مر وهو دليل الامانة أى العصمة  
وأما امتناع الثانية فدليله أن مبها تنفرد بذلك يحل بحكمة الرسالة وهي تبليغ الشرائع (قوله فمشاهدة وقولها  
هم) من اضافة الصفه للوصف أى وقوعها بهم أى وجودها بعين عدم المشاهدة وهذا اشارة الى قياس  
افراقى من الشكل الاول حذف كبراه وكيفية كبراه أن تقول الأعراض البشرية شئ هو وقولها بهم وكل  
مشاهدة الوقوع جائز فالأعراض البشرية جائزة وبيان الكبرى أى الوقوع يستلزم الجواز والغرض ضرورة  
ويحتمل تقريره استثنائية ان تقول لو لم تحز الأعراض البشرية في حقهم لما وقعت بهم لان ما يجوز لا يقع

اما تعظيم أجورهم أولئك شرع أولئك يلى عن الدنيا والتبعية خاصة قدرها عند الله (١١٧) تعالى وعدم رضاه تعالى جهاد أجوراء

لأنبيائه وأوليائه لا اعتبار  
أحوالهم فيها عليهم  
الصلاة والسلام (شر)  
يعنى أن دليل جواز  
الاعراض البشرية على  
الرسول عليهم الصلاة  
والسلام مشاهدة وقوعها  
مهم لمن عاصرهم وبلغ  
ذلك بالتواتر لغيره  
وليس بعد العيان بيان  
لأنهم عليهم الصلاة  
والسلام مرضوا أو كانوا  
وشربوا وتزوجوا ثم  
بين فوائد وقوع  
الاعراض البشرية بهم  
فمن ذلك تعظيم أجورهم  
في مرضهم واذية الخلق  
لهم ولهذا قال صلى الله  
عليه وسلم أشدكم بلاء  
الانبياء ثم الأولياء ثم  
الأمثل فالأمثل وذلك  
بعدل الله واختياره والا  
فهو قادر على إيصال  
ذلك اليوم دون واسطة  
ومن القوائد نشرع  
الاحكام كما عرفنا احكام  
السهو في الصلاة من  
سهو نبيينا ومولانا محمد  
صلى الله عليه وسلم  
وكيف تؤدي الصلاة  
في المرض والخوف من  
فعله صلى الله عليه وسلم  
عند ذلك ولا يقال ان  
ذلك يحصل بقوله صلى  
الله عليه وسلم لأنه يقال

لكن المألى باطل مشاهدة وقوعها بهم فبطال ادعاهم وهو علم جواز الاعراض البشرية فثبتت بغيره وهو جواز  
وقوعها بهم وعوى المطالب (قوله) اما الله تعظيم أجورهم (قوله) فثبت ان المرض يجوز أن يعظم أجورهم بدون وقوع  
تلك الاعراض كالمريض (قوله) لا يثبت على ما يفعل فتلك حكمة لا تعظمها (قوله) أولئك شرع (قوله) كرامة  
مأنة شاولي جواز وقوله) أولئك يلى أي التصبر أي تصبر غيرهم من الأمم عن الدنيا بضم السال وكسر هاء والمراد  
بها هنا الاموال وقولها) كرامة النفس والافتة بحيث يتصور الراحة واللذة عند فقدها أمانى قوله وعدم  
رضاه جهاد اجزائه فالمراد اجزاء الدنيا والارض أي جوارح العالم وقوله) والتبعية أي تنبيه غيرهم أي جعله متبعا أي  
متبعا خاصة أي مقدار قدرهم قواه باعتبار أجورهم بتمام بكل من التبعي والتبعية والمراد بالاعتبار حقيقة  
التفكير والنظر والملاحظة أي يتسلى ويتفهم ما ذكر بسبب ملاحظة لحوالهم من مقاساتهم أشد انهم  
مع أنهم أحبواوه تعالى وأصفياءه وقرشيتنا أنه متعلق بقوله وعدم رضاه والمراد بعدم الرضا الكراهية أي ان  
الله تعالى يكره أن تكون دار جزاءهم وكرهته لذلك متفاوتة باعتبار أحوالهم أي مقاماتهم ومراتبهم فمن كانت  
صيرتة عليه كرهه الله كراهة شديدة ومن كانت صيرتة سافلة كرهه الله كراهة غير شديدة وهكذا قال الكراهة  
متفاوتة باعتبار أي بحسب تفاوت أسوأ لهم عليهم الصلاة والسلام ويصح أن يكون متعلقا بكل من الافعال  
الاربعة عني وجه التنازع (قوله) ابن عاصمهم) جواب عما قيل انما لم يشاهد ذلك فكيف يقول المصنف  
فمشاهدة وقوعها بهم الخ ويمكن أن يكون مراد بالمشاهدة ما يشاهد من المشاهدة سكا كالباوغ بالشر الملتزم  
(قوله) وليس بعد العيان) أي أو التواتر فالمراد من شاهد الثاني لمن لم يشاهد (قوله) لأنهم عليهم الصلاة  
والسلام مرضوا) فليس لوقوع مطلق الاعراض بهم أي السابق على وقوع مطلق الاعراض بهم أنهم مرضوا  
الخ لأن ثبوت الجزئي يدل على ثبوت الكل وأعلم أن الله أب تلك الاعراض ظواهرهم فقط أمانا واطنهم فلا  
تسببها لأنهم تعلقها بالرب سبحانه تعالى (قوله) أشدكم بلاء الانبياء) أي مصيبة وامتحنانا الانبياء لما اخبروا  
به من زيادة قوة النفس ولأن نعم الله عليهم أكثر والبلاء في مقابلة النعم فمن كانت نعم الله عليهم أكثر كان بلاءه  
أشد والناظر بنفسه يجد الحق في تعبد وكان على النبي صلى الله عليه وسلم من التشديدات في التكليف ما لم يكن  
على غيره وقوله) ثم الأولياء أي ثم التي للتراخي والارتقاء بعدة عن رتبة الانبياء وسبب صبرهم أنهم تارة  
يلا حظون في ثوب الله فينبون ألم البلاء وتارة يلا حظون في عظمة الملبى وجلاله وكما فيستغفرون في مشاهدة ذلك  
فلا يشعرون بالألم والمراد بالاولياء كبار منهم لاجل أن يعاير قوله) ثم الأمثل فالأمثل اذ بعض الأمثل  
أولياء أيضا والأمثل بمعنى الأفضل والأقرب إلى الخير وأسئل القوم خيارهم قال القشيري فسلك أحد ليس  
أهلا لبلاءه اذ البلاء للأولياء فالأما لاجل ما يتجاوز عنهم ويحلى سبيلهم لا الكراهية لهم ولكن لحقارة قدرهم  
ودرى أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن تزوج بامرأة جميلة فقبل أن يقرض فاعرض عنها تزوج عمار بن ياسر  
امرأة لم ترض فطلقها (قوله) ذلك) أي وقوع المرض واذية الخلق بعدله والعدل تصرف المالك في ملكه  
(قوله) والا) أي والافتقار إلى راقم بعده واختياره بل اهله فلا يصح لأن الله تعالى قادر الخ فهو تعالى لمخوف  
(قوله) ولا يقال ان ذلك يحصل بقوله صلى الله عليه وسلم) أي فلا فائدة في وقوع الاعراض بهم وحاصل الجواب  
أن الله تعالى أفهم من دلالة القول لأنه قد يعتد بالسكاف في القول الترخيص فيخالفه ويرتكب المشقة  
كان يعتد بالصلاة في السهو ويصلى قائما في المرض فقوله يتكافى خلاف ذلك أي بان يعتد بالصلاة في  
أولها ولا يقتصر على السجود ويصلى للرحمن قائما ان حصل له المرض الشديد بخلاف ما ذكروه من ذلك صلى الله  
عليه وسلم فإنه لا يسأل أسد عن فعله صلى الله عليه وسلم بما رويته أو ثبوته بما يشهد به فلا يفعل صلى الله عليه  
وسلم لنفسه الا الأفضل (قوله) لا يقال لو يثبت الخ) يحتمل أن تكون له شرطية وحدها الخوف أي لو يثبت

في الجواب لو يثبت صلى الله عليه وسلم لم يثبت أن كان الذي نزل به الله أو المرض يتكافى خلاف ذلك لأنه يقول لو يثبت على الله عليه وسلم  
في المرض فلي جالس أو نحو هذا وهذا يظهر للأنفس من قرائنها أيضا التمسلي عن الدنيا

هو لاء السادة الكرام  
خيرة الله تعالى من  
شلقه لشبه اندها  
واعراضهم عنها  
وعن زخرفها الذي  
غر كثيرا من الخلق  
اعراض الغلاء من  
الحقيقة والنجاسة ولهذا  
قال عليه الصلاة  
والسلام الدنيا جيفة  
فدرة لم يأخذوا عليها  
الصلاة والسلام منها  
الاشبه زاد المسافر  
المستجمل ولهذا قال  
عليه الصلاة والسلام  
كن في الدنيا كأنك  
غريب أو عابر سبيل  
وقال عليه السلام لو كانت  
الدنيا ترن عند الله جرح  
بعوضة ماسق الكافر  
منها جرة ماء فاذا نظر  
العاقل في أحوال الانبياء  
عليهم الصلاة والسلام  
في الدنيا علم أنها لا تدبر  
لها عند الله اذ لو كان لها  
قدر عند الله لما حجب عنها  
أنبياء ورسله وخاصة  
خلفه وأشرافهم وبسطها  
على الكفار والفجار  
ولو كانت دار جزاء  
لجهنم فيها لانهم أكثر  
الخلق عبادة وأشد هم  
طاعة لله هذا آخر ما يجب  
على المكلف معرفته  
وما بعد من زيادة خبر وعلم

بالسبل لكان أدعى إلى اشتغال الناس عن دلائل السبل أقوى من دلائل القول لكن لم يبينه بالفعل فلم يكن أدعى  
إلى ذلك فهو قياس استثنائي وفيه نظر لأن استثناء تقيض المقدم يتبع لما تقرر في المطلق إن استثناء تقيض  
المقدم لا يتبع تقيض التالي وأجاب شيخنا بأن محل استماع ذلك إذا كان القياس الاستدلال أساسا إذا كان الاستدلال  
كما عفا فلا يتبع (قوله بما يراه) أي بسبب ما يراه وقوله لاشدائد مما يتبع بمقتضى قوله واعراضهم معطوف  
على مقاساة وقوله اعراض مقبول والمراد بالحق المستثنى من تقيض الدنيا المعترضين عن الآخرة دواعيهم  
ظن بت الدنيا وليس المراد بهم من عندهم سوء خلق وقوله والنجاسة من عطف الخاص على العام وقوله كن في  
الدنيا هنا خطاب لابن عمر والمراد ما يراه وغيره وقوله كأنك غريب أي ككافر قدم به الاستدلال في  
ولأهل فقامس النبل والمسكنة في غريبتهم وتعلق قلبه بالرجوع إلى وطنه ولما كان الغريب يقيم في بلاد الغربة  
أضرب عنه بقوله أو عابر سبيل أي بل كن مثل المار في الطريق لأجل أن يصل إلى بلده ويذهب بينهم ما قار  
مهلكة فهل هناك يقيم لحظة زاد الزمان في وجهه نفس من أهل القبور وبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن  
أسامة بن زيد اشترى جارية إلى شهر فصار يقول ألا تعجبون من أسامة المستتر إلى شهر والله إن أسامة  
لطويل الأمل ثم قال صلى الله عليه وسلم والله ما رفعت قدمي فظننت أن أضربها حتى أقبض ولا فتحت عيني  
وظننت أني أغتصمها حتى أقبض ولا لقيت لقمة ووظننت أني أسيغها حتى أقبض والذي نفسي بيده أنما توعدون  
لأنتم أنتم بمجنونين وأخرج أبو نعيم عن أبي هريرة قال جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول  
الله مالي لا أحب الموت قال لك مالي قال نعم قال فقدمه فان قلب المؤمن مع ماله أن يقدمه أحب أن يلحق به وإن أخره  
أحب أن يتأخر عنه (قوله ماسق الكافر منها جرة ماء) بتأنيث الجيم أي غرة أي لو كان لها أدنى قدر ما تمتع  
الكافر فيها أدنى تمتع (و اعلم) أن النعم الوارد في الدنيا إنما هو في الدنيا الشاغلة عن الله تعالى أما غير هاتين  
قال صلى الله عليه وسلم نعمت الدنيا مطية المؤمن بها يصل إلى الخبر وبها يتجوز من الشر ولا يعارض ذلك قوله  
صلى الله عليه وسلم الدنيا ملهون فملعون ما فهم إلا ذكر الله وما إلا أدى من التمتع والتعجيد وعالمها ومتعلما  
لحي ذلك على الدنيا الشاغلة كما مر فالذي ليس له من الدنيا ولا من الآخرة ولا من الدنيا ولا من الآخرة ولا من الدنيا

عشت الدنيا لأولاد الزنا \* ولين يحسن ضربا أو غنا

وهي لا بحر مخاض كدير \* غيبن الحسر لعمري غينا

والمراد بالبحر مذهب الأخلاق حسن الفعال طيب الأصول وهو المراد أيضا بقول الشاعر

سألت الناس عن خل وفي \* فقالوا مالي هذا سبيل

تملك إن ظفرت بديل حر \* فإن الحر في الدنيا قليل

وبقول الشافعي رضي الله عنه الحر من ربح وداد لحظته وانتهى إلى أفاده لفظة والتجيم من إذا نفع جفا فأقر به  
وأسكر معارفه ونسي فضل معاليه (قوله وأبان) أي أظهر به (قوله ويجمع معاني هذه العقائد) الإضافة بيان  
أن أريد بالعقائد المتقدمة أي معاني هي العقائد فإن أريد بها الالفاظ الدالة عليها وهي الجمل المتقدمة  
كقولك الله بوجود الله قادر الله عسى به كانت حقيقة أي معاني للعقائد وقوله كذا يصح فيه النصب على أنه  
تأ كيد لا على والجور على أنه تأ كيد للعقائد وقوله قول لا اله الا الله فاعل بجمع على حذف مضاف أي معنى قول  
لا اله الا الله كما قرره الشارح لأن الجاع لما ذكر هو المعنى لا اللفظ وإضافة قول بمعنى مقول لما بعده للبيان أي  
مقول هو لا اله الا الله ودلالته على تلك العقائد دلالة التزام كاسياني ولا ينافيه التعبير بقوله يجمع لأن المزموم  
بالنظر إلى دلالاته على الأوزام المتقدمة يصح وصفه بجمعه ثم اعلم أن الخبر في لا اله الا الله مخدوف بقدره بعضهم

بقوله

كمل الشيخ به الفائدة وأبان به فضل هذه السكامة المشرفة إلى هي كلمة التوحيد

فقال (ص) ويجمع معاني هذه العقائد كما هو قول لا اله الا الله محمد رسول الله إذ معنى الألوهية استغناء الإله عن كل ما سواه وإفناء كل ما سواه وإليه

بقوله موجود وهو ممكن وعلى كل حال لا يمكن أن يكون له معنى لا الله موجود ولا الله وهل غير ذلك إلا أنه مستحيل أو ممكن كل محتمل والمقصود الأول وأما على الثاني فلا يصير المعنى لا الله ممكن إلا الله فإنه ممكن وهل هو موجود أو لا لا يستلزم ذلك فلا يدل الكلام حيث قد على وجوده تعالى واختار بعضهم هذا وجهه بان وجوده تعالى مسلم أشبهتوا الله من الجملة انما هو في إمكان الوجود لغيره تعالى (قوله فمضى لا اله الا الله) فترجع على ما قبله لأنه يلزم من كون معنى الالهوية استغناء الاله عن كل ماسواه ان معنى الاله المستغنى عن كل ماسواه فيكون معنى لا اله الا الله لا مستغنى عن كل ماسواه الخ لان الاله مشتق من الالهوية ويلزم من معرفة المشتق منه معرفة المشتق فيلزم أن معنى التركيب الذي وقع فيه المشتق ما ذكرتم المشهور وان معنى الاله المعبود بحقي ومعنى الالهوية المعبودية بحقي أي كون الاله معبودا بحق ويلزم من كونه معبودا بحق انه مستغنى عن كل ماسواه مقتضى اليه كل ما عداه وحيلولة يكون معنى لا اله الا الله لاطلاق لا معبودا بحق الاله ويلزم من ذلك انه لا مستغنى عن كل ماسواه الا الله فذكره المصنف من التفسير تفسير باللازم ولم يفسر ذلك بالمعنى المطابق لان اندراج العقائد في المعنى الاتزامي المذكور أظهر منه في المعنى المطابق (قوله لا مستغنى) بفتح ثاء في كثير من النسخ وفيه ان ذلك شبيه بالمضاف فحقه النص كأي بعض النسخ الآن يقال انه جار على طريقة البغداديين الذين يجر ون الشبيه بالمضاف مجرى المفرد في ترك تنوينه أو يقال ان قوله عن كل ماسواه متعلق بمعبود أي لا مستغنى يستغنى عن كل ماسواه وليس متعلقا بقوله لا مستغنى حتى يكون شبيها بالمضاف وقوله مقتضا بالنسب أو الرفع لا البناء لعدم تكرار (قوله كل ما عداه) يدل عن كل ماسواه مع ان معناه واحد فرار من قبس التكرار ولجرح المتن (قوله وبن ذلك الخ) أي اندراج تفسير معنى الالهوية غير مركب أي مفردا على حده غير مضموم لاندراج حاله كونه عامدا لولي لفظ واحد وقوله ثم بين معناه مركبا أي حال كون معناه مضموما للذات لدولي لفظ واحد هو الاله ان معناه ذات ثبت لها الالهوية ولا يخفى أن تفسير المشتق يستلزم تفسير المشتق منه فاذ فسر الاله بأنه الذي يستغنى عن كل ماسواه الخ فقد فسر الالهوية بالاستغناء فليس مراده بالافراد والتركيب معناه الاصطلاحي اذ ليس معناه الالهوية والاله وكلاهما مفرد اصطلاحيا لان معنى الاول الوصف فقط والثاني الذات والوصف معاوم انه لم يفسر الاله وحده بل في ضمن تفسير لا اله الا الله (قوله اما استغناؤه جل وعز عن كل ماسواه) اقاما قدم الاستغناء على الافتقار لان الاول وصفه تعالى والثاني وصفه فله والسر في تسمية تارة بواجب وتارة بغيره ان كان من قبيل الواجب يعبر فيها بواجب تسميتها على وجوبها وعلى أن ضدها مستحيل وان كانت من قبيل الجائز يعبر بغيره بخلاف مقيد بالوجوب (فان قلت) ان عقيدة الوجود تؤخذ من السكادة المشرفة ان التقدير لاله في الوجود أو وجود الاله فيؤخذ من الاستثناء من الضمير في الخبر انه موجودا لغيره الى أخذه من الاستثناء (قلت) المأخوذ من الاستثناء مطلق الوجود والمأخوذ من الاستثناء وجوبه لله تعالى (قوله القدم والبقاء) في ذكرها بعد الوجود تهيئ مع ما علم التزامها به انه يلزم من وجوب الوجود وجود القدم والبقاء (قوله والقيام بنفسه) اعترض بأنه يلزم على جعل الاستثناء مستلزما للقيام بالنفس باستلزام الشيء لنفسه لا من تفسير القيام بالنفس بالاستثناء وأجيب بان الاستثناء الذي فسر به القيام بالنفس أخص من الاستثناء عن كل ماسواه لان المراد بالاول الاستثناء عن المحل والنقص فقط والثاني أعم منه لانه يستلزم في الفرض وفي وجوب فعل شيء أو تركه عليه وفي التأثير بقوة أو دعت في الشيء والقيام بالنفس لا يستلزم هذه الامور وان كان مستلزما لوجوب الوجود والقدم والبقاء والحياة والحوادث والتنزه عن الله أقص قلنا ان يقول بعضهم ان الاستغناء الذي فسر به القيام بالنفس خاص انه أخص من الاستغناء عن كل ماسواه اذ ليس المراد انه لا يحرم فيه أعمالا كانت من

فمضى لا اله الا الله  
لا مستغنى عن كل  
ماسواه مقتضى اليه  
كل ما عداه الا الله تعالى  
(ش) أي معنى هذه  
العقائد يندرج تحت  
معنى لا اله الا الله وبين  
ذلك بتفسير معنى  
الالهوية غير مركب  
وان معناه استغناء  
الاله عن كل ماسواه  
وافتمار كل ماسواه اليه  
ثم بين معناه مركبا  
بقوله فمضى لا اله الا الله  
الى آخرها وهي كلام  
ظاهر  
(ص) وأما استغناؤه  
جل وعز عن كل ماسواه  
فهو بوجوب له تعالى  
الوجود والقدم والبقاء  
ومخالفته للحوادث  
والقيام بنفسه والتنزه  
عن النقائص



و قد غفل في ذلك وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام اذ لو لم يجب له هذه الصفات لكان محتاجا الى الخلق او الى يدفع عنه الصفات  
(ش) لما ذكر ان معنى الالوهية التي اقردها ولا يجز وعز شغل على اثنين اعدهم استغناءه عن كل ماسواه والثاني افتقار كل  
ماسواه اليه جل وعز اخذ يد كرماء يندرج من عقائد الايمان تحت الاول ثم يذكر ما يندرج تحت الثاني فانه كرامه يندرج تحت  
المعنى الاول الوجود وما ذكر معه وقوله ويدخل في ذلك أي في تنزهه تعالى عن الصفات وجوب ما ذكر من الصفات يعني ولو اقردها فهو كونه  
تعالى سميها بصيرا متكاملا ثم بين (١٢٥) وجه استلزام استغناؤه عن كل ماسواه بقوله اذ لو لم يجب له هذه الصفات لكان

محتاجا الى أي لو لم يجب  
له هذه الصفات لم يكن  
مستغنيا عن كل ماسواه  
لثبوت حاجته لو  
اتفقت واحدة مما ذكر  
من الصفات ثم نوع  
الحاجة بانها تارة تكون  
الى المحدث وهذا  
استدلال على وجوب  
الوجود والقدم والبقاء  
ومخالفته تعالى  
للحوادث وأحسد  
جزئي تفسيرا للقيام  
بالنفس وهو الغنى عن  
المخصص وتارة تكون  
الى المحل وهذا استدلال  
على وجوب الجزء  
الآخر وهو الغنى عن  
المحل وتارة تكون الى  
من يدفع عنه النقص  
وهذا استدلال على  
وجوب تنزهه تعالى عنها  
فهو من الالف والنشر  
المرتب وقد اندرج في  
استغناؤه جل وعز عن  
كل ماسواه احسن  
عشرة صفات من العشرين

استلزامه ما ذكر (قوله ويدخل في ذلك) أي في وجوب التنزه عن الصفات وأشار بذلك الى أنه عام لشمله  
ما ذكر وغيره كقدمه والبقاء لان الصفات تشمل الحوادث والافناء مثله (قوله اذ لو لم يجب له هذه الصفات الخ)  
أي بان كانت جائزة وانما جللناه على ذلك لان كان في الوجوب أهم من الحوادث والاستغناء لانه يلزم الحاجة الى  
المحدث لا يترتب الا على جواز الوجود لا على الاستحالة وهذا قياسا استثنائي حذف منه الاستثنائية بالقالة  
لكن احتياجه الى ذلك باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه الذي هو وجوب تلك الصفات وهو المطلوب وبيان  
ذلك تفصيلا ان تقول لو لم يكن الوجود واجبا بان كان جائزا الاحتياج الى الفاعل لاستحالة وقوع الحادث  
بنفسه والاحتياج ينافي الاستغناء ولو لم يجب له المقدم بان كان حادثا لا يحتاج الى محدث ولا يحتاج ينافي  
الاستغناء ولو لم يجب له البقاء بان أمكن أن يلحقه عدم لكان حادثا الوجود لصدق حقيقة الحوادث عليه  
وجواز الوجود يستلزم الاحتياج الى الفاعل لاستحالة وقوع الحادث بنفسه والاحتياج ينافي الاستغناء  
ولو لم يجب له المخالفة للحوادث بان مائل شيئا مائلا لكان حادثا لوجوب استمراره الثاني فيما يجب من  
الحادث والحادث يستلزم الاحتياج الى المحدث والاحتياج ينافي الاستغناء ولو لم يجب له القيام بالنفس  
بان احتياج الى مخصص لكان حادثا والحادث يستلزم الاحتياج الى المحدث والاحتياج ينافي الاستغناء  
أو احتياج الى محل لكان صفة والصفة تحتاج الى محل تقوم به الاحتياج ينافي الاستغناء ولو لم يجب له السمع  
وما في معناه بان كان متغنيا بصدقه الذي هو نقص لكان محتاجا الى من يدفع عنه الصفات والاحتياج ينافي  
الاستغناء وانما اتفت هنا الدليل العقلي في السمع ما بعده وان كان التقلي أقوى منه كما سيأتي لان الاندراج انما  
ينأى على الدليل العقلي لا التقلي كما هو واضح (قوله يعني ولو اقردها) بالرفع فاعل فعل محذوف أي ويدخل فيه  
لوازنها أو عطوف على وجوب وأشار بذلك الى أن كلام المصنف حذف العاطف والمعطوف والتقدير  
ولو اقردها (قوله استلزام استغناؤه) من اضافة المصدر لما عله ومفعولا محذوف تقديره ما ذكر من الصفات  
وقوله بقوله متعلق بين (قوله وهذا) أي عدم الحاجة الى المحدث المفهوم من المقام وكذا ما بعده وقوله وتارة  
تكون أي الحاجة (قوله ويؤخذ منه) أي من استغناؤه عن كل ماسواه وقوله الى ما في فعل أي حكم يحصل  
غرضه أي مقصوده وهو المصلحة التي يتكامل بها وهذا اشارة الى قياس استثنائي نظمه هكذا لو لم يكن متمنزا  
عن الاغراض لزم افتقاره الى ما يحصل غرضه لكون التالي وهو افتقاره الى ما ذكر باطل فبطل المقدم وهو لم يكن  
متمنزا عما ذكر فثبت نقيضه وهو كونه متمنزا وهو المطلوب فثبت مقدم الشرطية وذكر معنى الاستثنائية  
بقوله كيف ودليلها بقوله وهو جل وعز الخ (قوله هذا) أي التنزه عن الاغراض عما يندرج تحت المخالفة  
للحوادث وانما صليما يدا لاهتمام به دفعات توهم عدم اندراج تحت كلمة التوحيد وجه اندراجه فيما  
ذكرانه لا يتصف بان أفعاله لا اغراض الا لما خلق فلو كانت أفعاله تعالى لا اغراض لكان مماثلا  
للمخلوق والمماثلة باطلة (قوله وهي الايجاب) هو كلامه تعالى من حيث تعلقه بطلب العمل طلبا يجرى ما والندب

الواجبة واحدة نفسية وهي الوجود وأربعة سلبية وهي التي بعدها وثلاثة معاني وهي السمع والبصر والكلام وثلاثة  
معنوية وهي كونه سميها بصيرا متكاملا (ص) ويؤخذ منه تنزهه تعالى عن الاغراض في أفعاله وأحكامه والالزام افتقاره تعالى الى ما يحصل  
غرضه كيف وهو جل وعز الغنى عن كل ماسواه (ش) هذا مما يندرج تحت مخالفته تعالى للحوادث الذي يستلزم استغناؤه عن كل  
ماسواه وهو انه لا غرض له في فعل من الافعال ولا حكم من الاحكام الخمسة وهي الايجاب والندب والتحريم والكره والاباحة والغرض  
الذي تنزه الله تعالى عنه عبارة عن وجود باعث يبعثه تعالى على إيجاد فعل من الافعال أو على حكم من الاحكام الشرعية من مراعاة مصلحة

وكلا الأمرين محال في حقه تعالى أما عودها عليه فإليه أشار جهنما الكلام وهو أنه لو لم يتنزه الله عن الأغراض في أفعاله وأحكامه لزم افتقاره تعالى إلى ما يحصل غرضه فلا يكون مستغنيا عن كل ما سواه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومعناه أنه لو كان له غرض في الفعل أو الحكم يعود عليه لزم احتياجه إلى أن يتكامل بمخاوقه (ص) وكذا يؤخذ منه أيضا أنه لا يجب عليه فعل شيء من الممكنات ولا تركه إذ لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا كالثواب مثلا لكان جل وعز مفتقرا إلى ذلك الشيء ليتكامل به إذ لا يجب في حقه تعالى إلا ما هو كماله كيف وهو جل وعلا القى عن كل ما سواه (ش) هذا هو القسم الثاني من قسمي الغرض وهو الذي يعود على خلقه وأوضح تنزهه تعالى عن الغرض بقوله أدلو وجب عليه شيء منها عقلا الخ أي لو لم يتنزه عن الأغراض بل كان يجب عليه

كلامه من حيث تسلفه طالبه طبا غير جائز وكذا البقية وقوله عن وجوبها من إضافة الصفه للوصف أي باعث موجز وقوله من مراعاة مصلحة من إضافة الصفة للوصف أي باعث وهو بيان للباعث لأن الباعث هو المصلحة وذلك أن المصلحة المترتبة على الفعل من حيث كونها ثمرة وتبعية تسمى فائدة ومن حيث كونها طرفة تسمى غاية وغاية وغاية ومن حيث كونها باعثة للأفعال على الفعل وصبور الفعل لأجلها تسمى سببا باعثة ومن حيث كونها مطاوعة للفعل أو مقصودة له تسمى غرضا فالاربعة تتحد بالذات مختلفا بالاعتبار مثال ذلك ما إذا طلبت عاصيا صيرورتك عالما فصيرورتك عالما تسمى بالاسماء المذكورة بالاقتدار والله تعالى يستحيل عليه أن يفعل فعلا أو يحكم حكما لفرض كتمظيم الناس له بحيث يبعثه ذلك التعميم على خالقهم أو على إيجاب الصلاة عليهم مثلا والالزام احتياجه إلى الفعل أو الحكم الذي يحصل لذلك التعميم كيف هو الغنى عن كل ما سواه (قوله) تعود عليه أو على خلقه الفرق بينهما أن المصلحة العائدة عليه كتمظيم الناس له أي صيرورته معظما وصف له ووصفه تعالى كمال فيكون مفتقرا إلى الانصاف بهذا الحكم إلى الأفعال والأحكام التي تحصل لهذا الحكم والاعتماد على خلقه كتمظيم المطاعين والانس وغيره في الدنيا وتمعيمهم بذلك وغيره في الآخرة فهي وصفهم وهي من مخاوقته تعالى لأنه خالق لهم واصفاتهم فلو كانت حاملة على فعل أو حكم لزم أن يتكامل بذلك الفعل أو الحكم فلا يلزم أن يكون وصفه حتى يتكامل به لأنه لا يتكامل إلا بما هو وصفه تعالى فيكون مفتقرا إلى ذلك حتى يحصل له الحكم كيف هو الغنى عن كل ما سواه (قوله) أما عودها أي المصلحة التي هي عبارة عن الغرض والباعث وهو على حذف مضاف أي أما استحالة عودها إليه الخ وقوله هذا الكلام أي كلام المصنف وهو قوله والالزام الخ لأنه في قوة قوله لو لم يتنزه عن الأغراض لزم افتقاره الخ كما قررناه سابقا وأشار له الشارح بقوله وهو أي الكلام فكأنه قال وحاصله لو لم يتنزه الخ والقرينة على أن المصنف أراد الغرض الذي يعود عليه تعالى فقط بالإضافة إلى الصيرورته في قوله إلى ما يحصل غرضه وقدم أن الأغراض في الأفعال عبارة عن العمل التي تبعث عليها كان يحقر الإنسان منابها الشرب مائه أو يتخذ سريرا للجلوس عليه أو يبنى بيتا ليدسكه فكل من الشرب والجلوس والسكنى غرض يتكامل به الإنسان والله تعالى منزوع عن أن يخلق العرش أو الكرسي مثلا لغرض ومصلحة يتكامل بها كجلوس عليهم أو تخلي الآدميين مثلا لغرض وهو تعظيمهم له أو وجوب شيأ عليهم مثلا لغرض كتمظيمهم له أيضا (قوله) ومعناه أي معنى هذا الكلام وهو الدليل الاستثنائي أيضا المتقدم وقوله في الفعل أي كالتخلق وقوله أو الحكم كالحجاب وقوله بمخاوق البه السببية أي بسبب مخاوق وهو الفعل أو الحكم الذي يحصل له الغرض فالتكامل إنما هو بالغرض والحصل له هو الفعل أو الحكم وليست للتعبدية لما علمت أن التكامل إنما هو بالغرض لا بالفعل والحكم بقى في كلامه مصالحة لأن مصادوق المخاوق هو الفعل أو الحكم كما علمت وكل منهما أمر اعتباري لا يتصف بالخلق ولا يمدح مخاوقا فلا يتصف بذلك إلا بالامور الوجودية اللهم إلا أن يقال سمي كلاهما بمخاوق باعتبار ما يشأ عنه وما يتعلق به (قوله) أدلو وجب عليه الخ هذا إشارة إلى قياس استثنائي وقوله لا يجب في حقه الخ دليل للالزام في الشرطية وقوله كيف إشارة إلى الاستثنائية القاطلة لكن افتقاره إلى ذلك الشيء ماعل فبطل المقدم وهو وجوب شيء من الممكنات عليه تعالى وثبت تقيضه وهو عدم وجوب شيء منها عليه تعالى وهو المطاوعة وقوله وهو جل وعز الخ دليل للاستثنائية نظير ما مر وقوله عقلا احتراز من الشرعي فإنه واقع ككتابة المطيع وقوله كالثواب أي الإثابة لأن الوجوب لا يتعلق إلا بالفعل كبقية الأحكام (قوله) هذا هو القسم الثاني تنوع في هذا الكلام المصنف في شرحه وقد اعترض عليه بأنه غير مناسب لضعف المتن فإن ظاهر كلامه أن قصد الإبطال وجوب شيء عليه تعالى من غير التفات إلى كون ذلك غرضا أولا ولا نسلم أن هذا إشارة إلى إبطال القسم الثاني لأن إبطاله يستفاد من كلام المصنف سابقا بطريق القياس لأن الالزام على كل افتقاره تعالى كما قدم أيضا عند قول

تعالى ففعل شيء من  
الممكنات أو تركه لزوم  
احتياجه الى من يدفع  
عنه القصد وهو تلك  
المصلحة فيتكامل بها  
وهو محال في حقه تعالى  
وهذا هو القسم الثالث  
في العقيدة وهو ما يجوز  
في حقه تعالى (ص)  
وأما افتقار كل ماسواه  
اليه جل وعلاه فهو يوجب  
له تعالى الحياة وعموم  
القدرة والارادة والعلم  
اذ لو انتفى شيء منها  
لمأمكن أن يوجد شيئاً  
من الحوادث فلا يفقر  
اليه شيء وكيف وهو  
الذي يفقر اليه كل ما  
سواه (ش) هذا شروع  
منه فيما يندرج تحت  
القسم الثاني الذي  
يتضمنه معنى الالهية  
ولا شك ان وجوب  
افتقار كل ماسواه  
اليه جل وعز  
يستلزم قدرته وما ذكر  
معها اذ لو انتفى شيء منها  
لم يثبت له إيجاد ولا  
إعدام كاتقدم فلا يفقر  
اليه شيء ويجب أن  
تكون قدرته وارادته  
وعلمه عامة التعاق فيما  
يتعلق به

الشارح من صراحة مصلحة الخ اذا فرض ان قصده ذلك كان الكلام مشككاً لان الفرض كما تقدم هو  
المصلحة المترتبة على الفعل الباعثة عليه فلا بد من شيئين مصلحة وفعل تبعث عليه ولم يذكر الاثواب أي الاثابة  
فيمثل ويقال أين الفعل الباعثة هليه بل هي الفعل كما يستفاد من كلامه ويمكن الخواب من هذا باسرين الاول  
ان المراد بالاثواب المقدر من الجزاء وذلك غير الفعل الذي هو تعالى القدرة وعلى تقدير ان يراد به الفعل الذي هو  
الاثابة فلا مانع من كونه مصلحة ترتب على فعل وهي خلقه تعالى للطاعة اذ لا يمنع ترتب فعل على فعل آخر  
لكن جعل الاثابة مصلحة عائدة على خلقه تعالى انما هو باعتبار متعلقها الذي هو الثواب وعلى التقدير الاول  
وهو كون المراد بالاثواب المقدر من الجزاء محتاج الى تقدير مضاف في قوله اذ لو وجب عليه شيء أي فعل شيء  
مثلاً وفي قوله الى ذلك الشيء أي الى فعل ذلك الشيء مثلاً الثاني ان ما ذكره من قبيل الفرض في الاحكام أي  
يستحيل أن تكون الاثابة المعادة على خلقه غرضاً لو كانت غرضاً وجبت عليه تعالى فتكون مقتضية لاجباب  
نفسها عليه تعالى وذلك باطل لانه تعالى لا يجب عليه شيء ولو كان هذا وان كان محتملاً في نفسه لا يناسب ظاهر  
كلام المصنف (قوله من الممكنات) بدل من قوله منها الموجود في بعض النسخ (قوله وهو) أي من  
يدفع عنه النقائص تلك المصلحة وعبر عنها بمن وان كانت لا تنقل لوصفها بالدفع الذي هو من أفعال العقلاء  
فالمصلحة المترتبة على الفعل هو الثواب مثلاً وهي عائدة على خلقه وهي غير الفعل الذي هو تعالى القدرة بها أو  
خلقها تعالى للطاعة والثواب على الاول على حقيقة هو يقدر مضاف في قوله ليتكامل بها أي بفعلها وعلى الثاني  
المراد الاثابة كما تقدم لكن على الشارح حيث اعترض من جهة أن تكمله بتلك المصلحة التي هي الاثابة يقتضي  
عودها عليه تعالى فيضارب أول كلامه من أن هذا اشارة الى الفرض العائد على خلقه تعالى (قوله وهذا)  
أي ما ذكره المصنف من عدم وجوب فعل شيء من الممكنات عليه تعالى وهو الفرض العائد على خلقه تعالى  
ماصر (قوله وعموم القدرة الخ) كأنه قال القدرة وكونها عامة والارادة وكونها عامة والعلم وكونه عاماً فالمدعى  
شيئاً كما صرح في الشارح حتى يصح ترتب افتقار كل ماسواه تعالى على ذلك ولو أسقط المصنف لفظ عموم لاستفاد  
منه الامر ان المذكوران بواسطة ال التي لا يهدو ولا يخفي أن الدليل الذي ذكره بقوله اذ لو انتفى الخ ينتج  
الدعوى الاولى فقط أعني ثبوت أصل هذه الصفات ولا يدل على عمومها فهو دليل لبعض المدعى اذ الاراد على  
انتفاء عموم التعاق وجود بعض الحوادث دون بعض الأخرى يقال الجز عن البعض يستلزم الجز عن البعض  
الذي تعلق به لان الفرض استواء جميع الممكنات فالتعاق بالبعض دون البعض ترجيح الامر بحج فيلزم  
على انتفاء عموم تعلقها بعدم وجود شيء من الحوادث والشارح تكفل ببيان كل من الدعوى تبر وحاصل تقرير  
ذلك الدليل في الحياة أن تقول لو لم تثبت له الحياة لا تنفك صفات التأثير من قدرة و ارادة لكن التالي باطل اذ لو  
انتفت صفات التأثير لما أمكن أن يوجد شيء من الحوادث لكن التالي باطل اذ لو لم يوجد شيء من الحوادث لم  
يفتقر اليه شيء لكن التالي باطل فبطل ما أدى اليه على التدرج في القدرة أن تقول لو لم تثبت له القدرة ثبت  
ضدها وهو الجز لكن التالي باطل اذ لو ثبت له الجز لما أمكن أن يوجد شيء من الحوادث لكن التالي باطل اذ  
لو لم يوجد شيء من الحوادث لم يفقر اليه شيء لكن التالي باطل فبطل ما أدى اليه على التدرج في الارادة أن  
تقول لو انتفت الارادة لا تنفك القدرة لما صرح من توقف القدرة على الارادة ولو انتفت القدرة ثبت ضدها وهو  
الجز الى آخر ما تقدم وفي العلم ان تقول لو انتفى العلم لا تنفك الارادة لما صرح من التوقف ولو انتفت الارادة لا تنفك  
القدرة لما صرح أيضاً ولو انتفت القدرة ثبت ضدها وهو الجز الى آخر ما تقدم أيضاً فاختصر المصنف في التقرير  
وعبر بالامكان لان نفيه أبان من نفي الإيجاد (قوله فلا يفقر الخ) دليل الاستثنائية المخدوفة من القياس  
المدكور وهو في قوة استثنائية قياس سبق تقريره وهو المشار الى استثنائية بقوله كيف والى دليلها بقوله وهو  
الذي الخ (قوله فيما يتعلق به) وهو الممكنات في القدرة والارادة والواجبات والحائزات والمستحيلات

والا لزم أن لا يقتصر اليه كل ما سواه بل بعضه وهو بعض ما تعلقت به القدرة والارادة واندرج ههنا من صفات المعاني أربعة الفسورة والارادة والعلم والحياة ومن المعنوية أربعة وهي كونه قادرا وعريضا وعالميا وحيا فتلك ثمان (ص) ويوجب له أيضا الوجدانية اذ لو كان معه ثمان في الالوهية لما اقتصر اليه شيء لزم عجزهما حيث لم يكن مقتصر اليه كل ما سواه (ش) يندفع في رهان الوجدانية ان وجوده ثان يستلزم عجزهما معا اتفاقا واختلافا والعاجز لا يتأني أن يوجد شيئا فلا يقتصر اليه شيء وهذا (١٢٣) تمام العشر من صفة التي تجب من الواجبات في حقه

الواجبات في حقه تعالى ففسد دخل في استثنائه جعل وعز عن كل ما سواه احسدى عشرة صفة من الواجبات في حقه تعالى واستلزم ذلك استحالة احوالها عليه فدخل فيه أيضا مثل عسدها من المستحيلات ودخل فيه الجئر في حقه تعالى ودخل في وجوب اقتدار كل ما سواه اليه التسعة الباقية مما يجب في حق الله جل وعز واستلزم ذلك استحالة اضدادها عليه فقد بكل الواجب والمستحيل والحائز (ص) ويؤخذ منه أيضا حدوث العالم بأسره اذ لو كان شيء منه قديما لكان ذلك الشيء مستغنيا عنه تعالى كيف وهو الذي يجب أن يقتصر اليه كل ما سواه (ش) قد عرفت بالبرهان فيما سبق أن ما ثبت قدمه استحالة

في العلم (قوله والا لزم أن لا يقتصر اليه كل ما سواه بل بعضه) الا لزم في الحقيقة على هذا التقدير عدم اقتدار شيء اليه أصلا لأن العجز عن البعض يلزمه العجز عن الكل وقوله وهو بعض ما تعلقت به القدرة الا في حذف بعض الآن تجعل الاضافة للبيان أو يقال المعنى بعض ما تعلقت به قدرته على الوجه الصحيح وهو كل ما سوى الله تعالى وبعضه هو المذكور في قوله بل بعض ما سواه (قوله الزم عجزهما) بيان الملازمة في الشرطية وقوله كيف انارة الى الاستثنائية القابلة لكن التالي وهو عدم اقتدار شيء اليه تعالى باطل فبطل المقدم وهو كونه معه ثمان وثبت نقيضه وهو كونه لا ثاني له وهو المطلوب وقوله وهو الذي الخ إشارة الى دليل الاستثنائية كما تقدم نظيره (قوله اتفاقا أو اختلافا) أي سواء اتفاقا أو اختلافا أما الاول فلانه يلزم عليه تحصيل الحاصل أو كون الآخر الواحد أثرين وأما الثاني فلما يلزم عليه من الثمان كما سبق فكونان عاجزين والعجز انما يجاء به من التعدد فيكون محالا فيثبت ضده وهو الوجدانية (قوله لكان ذلك الشيء مستغنيا عنه) حذف الاستثنائية القابلة لكن التالي باطل استثناء عنها بقوله كيف كما سبق فبطل المقدم وهو كونه شيء من العالم قديما وثبت نقيضه وهو كونه حادثا وهو المطلوب وتقدم أن العالم يطلق على جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات وعلى كل جنس من الاجناس كما لم الحيوان وعالم النبات وعلى كل نوع من الانواع كعالم الانسان وعالم الدرس وعلى كل صنف كعالم الترك وعالم الروم ولا يطلق على الاشخاص كزيد وعمر وعلى الاول لا يصلح جمعه على عالين لانه خاص بالعالم عام والخاص لا يكون جمعا لما هو أعم منه بخلافه على ما بعده فانه يصح لجواز ارادة ثلاثة أنواع مثلا من العقلاء كعالم الانس وعالم الجن وعالم الملائكة فيجتمع ويقال علون فيصير الجمع حينئذ مسارا لمفرداته لا يقال انه لا فائدة للجمع حينئذ لا نقول فائدة التمهيد على ارادة الجمعية اذ لو قيل عالم لفهم منه نوع واحد مثلا بخلاف ما اذا قيل علون فانه لا يفهم منه الاعوام متعددة (قوله معناه باجمعه) أي لان الاسر في الافة هو الجبل الذي يربط به الاسير فاذا ذهب قبل ذهب بأسره أي باجمعه وهذا كناية عن شمول الحدوث للعالم كله خلافا للفلاسفة القائلين بقدم أصوله وهي العناصر والافلاك دون اشخاصه (قوله يؤخذ منه) أي من المعنى الثاني وهو افتقار كل ما سواه اليه تعالى والكائنات جميع كائنة وهي ذوات الكائنات ويحتمل أن يكون جعل كائن والمراد ما لا يعقل من الاسباب العادية ولما اجدها بالالف والتاء (قوله والا) أي بان كائن لها تأثير في أثر ما لزم أن يستغني ذلك الاثر عن غيره من مولانا جل وعز لانه يستحيل حينئذ تأثيره تعالى في ذلك الاثر لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل (قوله عموما) مصدر في موضع الحال اما على حذف مضاف أو بمعنى اسم الفاعل أي علما وقوله وعلى كل حال عطف عليه أي حال كونه علما وكائنا على كل حال وصاحب الحال اما كل من قوله كل ما سواه أو ما المضاف اليه كل لصحة الاستغناء عنه بالمضاف اليه فصار ذلك المضاف مثل جزء قال في الخلاصة

ولا تجز خلا من المضاف له \* الا اذا انقضى المضاف عماله

أو كان جزء ماله أضيفا \* أو مثل جزئه فلا تحيفا

(قوله هذا) مبتدأ خبره محذوف أي هذا ظاهر أو ثابت والاشارة قرأه الى ككون ما ذكر مأخوذا من

عدمه ولو كان شيء من العالم قديما لكان واجب الوجود لا يقبل الله ما اذا كان لا يقبل عدمه لاسبقا ولا لاحقا لما يقتصر الى المحض كيف وكل ما سواه يقتصر اليه كل الافتقار فوجب الحدوث لكل ما سواه جل وعز وقوله بأسره بفتح الهمزة معناه باجمعه (ص) ويؤخذ منه أيضا أن لا تأثير لشيء من الكائنات في أثر ما لزم أن يستغني ذلك الاثر عن مولانا جل وعز كيف وهو الذي يقتصر اليه كل ما سواه عموما وعلى كل حال هذا ان قديما أن شيئا من الكائنات يؤثر

المعنى الثاني أى محل أخذهم التأثير لأسباب العادية من المعنى الثاني المنسرج تحت الأولى وهو افتقار كل  
 ماسواه إليه أن قدرت أى قدرت كون تأثيرها بالطبع أمان فرضت أن تأثيرها بقوة جعلها الله تعالى فيها  
 فلا يكون عدمه مأخوذاً من المعنى الثاني بل من الأول وهو استعانة الله تعالى عن كل ماسواه والحاصل أن عدم  
 التأثير بالطبع مأخوذ من المعنى الثاني وعدم التأثير بالقوة من الأول (قوله بطبعه) أى بذاته وحقيقته بحيث  
 يكون الطعام موجبا للشبع والماء موجبا للثوب وغير ذلك كما سي (قوله فذلك محال) جواب أما قوله أيضاً  
 أى كأن تقدير التأثير بالطبع محال وحق انقاله أن يقول أمان قدرتة يؤثر بقوة فلا يكون عدمه مأخوذاً  
 من المعنى الثاني بل من الأول كما هو وقوله وذلك أى كونه مقتضى إيجاب بعض الأفعال الى واسطة وهى تلك  
 القوة (طابق) إما المرق بين ثبوت التأثير من الكائنات فى أثر وبين التأثير له بجعل الله قوة فيه فى أن  
 الأول ازم عليه استغناء الأثر عن مولانا بل وعز والثاني يلزم عليه افتقار المولى فى إيجاب بعض الأفعال الى  
 واسطة مع أن التأثير فيها مع العير الله تعالى (أوجب) بأن الأول لما كان التأثير فيه بالطبع لم يتوقف على  
 مشيئة الله واختياره إذا كان بالطبع لا يتوقف على اختياره فلا يلزم عليه افتقار المولى الى واسطة بخلاف الثاني  
 فاه متوقف على مشيئة الله تعالى للفعل وخلق الواسطة ففسار الفعل من هذه الحثية هو اد الله تعالى ولزم افتقاره  
 للواسطة (قوله لو خرج عن قدرته ممكن ما) أى بأن لم تؤثر فيه قدرته تعالى بل أثر فيه غيرهما بالتعليل أو الطبع  
 أو القوة التى خلقها الله تعالى فصح قوله وهو ما يبطل مذهب الفدرية الخ (قوله لم يكن مقتضرا إليه تعالى غاية  
 الافتقار) مقتضاه أنه يقتصر إليه بعض الافتقار وليس كذلك لأنه على هذا التقدير لا يقتصر إليه تعالى أصلاً غاية  
 الافتقار ولا أصله وبعضه لكن لما كان هذا الوصف ثابتاً لا يمكن لا يفارقه فى الواقع عبر الشارح بذلك كانه قال لم  
 يكن هذا الوصف اللازم له فى الواقع ثابتاً ومتحققة ولو وقع خلافه (قوله وهذا) أى هذا الدليل بواسطة التعميم  
 السابق كما هو أمالو فصر ما تقدم على التأثير بالهالة والطبع فلا يعرف منه بطلان مذهب القدرية لانهم  
 لا يقولون بذلك (قوله مباشرة أو تولد) الأولى ان يقول مباشرة أو مباشرة وتولد لأن التولد لازم للمباشرة  
 لا ينفك عنها والتولد عندهم ان يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر فالواجب هو الفعل مباشرة وهو الحاصل فى محل  
 القدرة والفعل الآخر هو الفعل تولد او هو الحاصل لافى محل القدرة مثال الأول حركة الاصبع ومثال الثاني  
 حركة الخاتم فانها تولد عن حركة الاصبع وكذا حركة اليد المتولدة عنها حركة الحبر عند رسمه أو حركة  
 السيف عند الضرب به أو غير ذلك مما يوجد عادة بواسطة حركة اليد حركة الاصبع أو اليد فعل مباشرة والتى  
 نشأ عنها فعل تولد أو كل من الحركتين أعنى حركة الاصبع وحركة الخاتم أو حركة اليد وحركة ما نشأ عنها  
 مخلوق للعبد عندهم والله تعالى عندهما والفرق بين مذهبهم ومذهب القائلين بالتعليل أن التلازم عندهم  
 عادى وعند القائلين بالتعليل عقلى فاللازمة بين حركة الاصبع وحركة الخاتم مثلاً عند الأولين عادية وعند  
 الآخرين عقلية (قوله مذهب الفلاسفة) هم قوم كفار من أهل يوناكانوا أهل حكمة  
 وعقل فآخذوا فى التزهو والترىض ورأسهم الفيلسوف قال ابن السراح ولم يكن عالماً فهدى طريق الفلاسفة  
 بقوله بدم الروح وبقدم العالم وبالوحدة المطلقة فتبعه من تبعه ثم بعث موسى فى زمانهم فدعاهم الى شريعته  
 فأنوا واستكبروا وقالوا نحن فى غنية عما عندك فانا نقول بما نقول به ونز يد عليه ان لا نرى ذبح الحيوان شفقة  
 عليهم أنت تراهم (قوله الافلاك) هى السموات فانهم أحياء ناطقات مؤثرات فى العالم والمراد بها ما يشمل  
 الكواكب كالشمس والقمر فان الشمس تصبغ ألوان الفواكه والقمر يضيئها ويحلبها وتأثير الافلاك من  
 باب تأثير الهالة فى المعلوم وقوله والعلل من عطف العام على الخاص لانفراد العمل عن الافلاك فى حركة الاصبع مثلاً  
 فانها علة مؤثرة فى حركة الخاتم والتلازم بينهما على عندهم كما سي (قوله الطبيعيين) هم من جملة الفلاسفة وهم  
 جمع طبعى نسبة الى الطبيعة أى الحقيقة على غير قياس والقياس طبعى فجمعه طبعيون (قوله والامزجة)

بطبعه وأما ان قدرته  
 مؤثراً بقوة جعلها الله  
 تعالى فيه كما يزعمه كثير  
 من الجهلة فذلك محال  
 أيضاً لأنه يصير حينئذ  
 مولانا جل وعز مقتضرا  
 فى إيجاب بعض  
 الأفعال الى واسطة  
 وذلك باطل لما عرفت  
 من وجوب استغنائها  
 بجعل وعز عن كل  
 ماسواه (ش) لا شك  
 انه لو خرج عن قدرته  
 تعالى ممكن ما لم يكن  
 ذلك الممكن مقتضرا  
 إليه تعالى غاية الافتقار  
 بل انما يقتصر الى من  
 أوجده كيف هو كل ماسواه  
 مقتصر إليه تعالى  
 غاية الافتقار وهذا  
 يبطل مذهب القدرية  
 القائلين بتأثير القدرة  
 الحادثة فى الأفعال  
 الاختيارية مباشرة  
 أو تولد أو يبطل مذهب  
 الفلاسفة القائلين بتأثير  
 الافلاك والعلل ويبطل  
 مذهب الطبيعيين  
 القائلين بتأثير الطبائع  
 والامزجة وغيرها  
 ككون الطعام يشبع  
 والماء يروى والنار تحرق  
 ونحو ذلك

وهم في اعتقادهم التأثير لتلك الأمور مختلفون فمنهم من يعتقد أن تلك الأشياء تؤثر فيما قاربها بطبيعتها فالخلاف في كفره ومنهم من يعتقد أنها تؤثر بقوة جعلها الله تعالى فيها ولو نزعها لم تؤثر وقد تبع الفيلسوف على هذا كثير من عامة المؤمنين واليهما أشار بقوله كما يزعمه كثير من الجاهلة ولا خلاف في بطلان معتقدهم وقد اختلف في كفره والمؤمن المحقق الإيمان (١٢٥)

يصح تخلفه عنها فقد  
تكون النار ولا يوجد  
الاحراق كمنار ابراهيم  
والسكين ولا يوجد القطع  
كقصته مع ولده اسماعيل  
فقد تبين لك أن قول  
من قال تؤثر بطبيعتها فيما  
قاربها يبطل باقتدار كل  
مأسواه اليه لانها لو  
كانت تؤثر بطبيعتها فيما  
قاربها لزم أن يفقر ذلك  
المقارن اليها ويستغنى  
عن الله وذلك محال  
لوجوب اقتدار كل ما  
سواه اليه وأما من قال  
انها تؤثر بقوة جعلها  
الله فيها فيبطله قوله  
باستغنائه جل وعزه عن  
كل مأسواه لانه لو كان  
الامر كما زعم لزم ان  
يكون الله تعالى لا يقدّر  
على فعل شيء من  
الممكنات الا بواسطة  
وهي القوة التي تخلق  
في النار ونحوها من  
الاسباب العادية  
فيكون مقترا اليها  
وقوله بمحو ما الذي يظهر  
فيه ان الشيخ لم يتعرض  
لأي الشرح أي سواء  
كان مما يقارنه بسبب  
عادي كالشبع والري  
أو لا يقارنه بسبب عادي

عطف تفسير كقوله ليس وقوله وغيرهما كالاخلاق وعطفه على ما قبله صراف فالثلاثة ألفاظ بمعنى واحد كما قرر  
الشيخ في درسه وان كان ظاهر عبارة ذلك شارح يقتضي الفارقة وتقدم الفرق بين العلة والطبيعة وهو أن  
العلة لا يتوقف تأثيرها على وجود شرط ولا انتفاء مانع كتأثير حركة الاصبع في حركة الخاتم بخلاف الطبيعة  
فان تأثيرها يتوقف على ذلك كتأثير النار في الاحراق المتوقف على وجود المماسه وانتفاء البيل (قوله وهم) أي  
الطبايعيون (قوله انها تؤثر بقوة الخ) وقد وافق المعترلة مؤلا في تأثير قدرة العبد الحاد في أفعاله الاختيارية  
فقالوا انه يحتاج أفعال نفسه بقدرته التي خلقها الله فيه (قوله جعلها الله تعالى فيها) ظاهرة يقتضي أنهم  
يعتقدون أن الله تعالى خلق القوة التي أثرت في تلك المسببات مع أنهم لا يعتقدون استنادها الى الله تعالى أصلا  
بل يعتقدون أن تلك القوة تؤثر بنفسها ويحتمل أنهم يقولون بذلك ويكون كفرهم لا بهذا الاعتقاد بل بغيره  
ولا يلزم من ذلك كفر عامة المؤمنين التابعين لهم (قوله وقد تبع الفيلسوف الخ) هذا يقتضي أن الطبايعي  
فيلسوف مع انه فيما تقدم قابل للفلسفة بالطبايعيين الآن يقال المراد بالفلسفة فيما تقدم ماعدا الطبايعيين  
فصحت مقابلة لهم بهم وان كانوا ممن جلتهم (قوله كثير من عامة المؤمنين) وهم المراد بالجهلة في كلام المصنف فان  
العامة يعتقدون ان الاسباب العادية تؤثر بقوة جعلها الله تعالى فيها ولو نزعها لم تؤثر وليس المراد بهم المعترلة  
لانهم لم يقولوا بالتأثير بالقوة في الاسباب العادية كما هو فرض كلام الشارح بل في أفعال العبيد فقط فلم يوافقوا  
الفلاسفة في التأثير بالقوة في جميع الأشياء وأيضا لا يحسن التعبير عنهم بأنهم عامة ولا بأنهم جهلة ثم رأيت  
شيخنا المدوني قرر ذلك (قوله وما قاربها) أي من الاحتراق والشبع وغير ذلك من المسببات العادية (قوله  
كقصته مع ولده اسماعيل الخ) أي بناء على أن أباه أصم السكين على مذهبه والصحيح خلافه وانه لم يحصل  
منه الاجرد ا لهم على ذلك (قوله لزم أن يكون الله لا يقدّر الخ) تقدم نظيره وانه يقتضي أنهم يعتقدون أن  
الله خلق القوة وهي أثرت في المسببات وليس كذلك لانهم لا يعتقدون استنادها الى الله تعالى أصلا على  
ما صرح عامة المؤمنين التابعين لهم في ذلك يعتقدون ذلك (قوله الذي يظهر فيه ان الشيخ الخ) تقتضي  
هذه العبارة أن الشارح لم يطالع على شرح المصنف ها وهو بعيد فكأن الاول أن يجوز بذلك فان المصنف  
لم يتعرض له في شرحه قطعا كسئل ما أردت بقولك عموم ما على كل حال فاجاب بقوله أردت بقولي عموما  
في جميع الذرات وعلى كل حال في جميع الصفات وقوله أي سواء كان الخ يزعمون عموم ما في الذات وعلى كل  
حال في الصفات كما تقدم عن المصنف أو عموم ما فيها كان سببا عايدا لوجود غيره كاطعام وعلى كل حال فيما ليس  
كذلك كالسموات والارضين (قوله حالة وجوده وحالة عدمه) أي ان الممكن يحتاج اليه تعالى في الحالتين  
اما حالة عدمه فظاهر لاحتياجه اليه تعالى في ايجاده واما حالة وجوده ففيه خلاف أشار له بقوله ولا يقال  
ان الممكن الخ وحاصله اما ان قلنا ان العرض لا يبقى زمانين فاحتياج الموجودات اليه تعالى في امداد ذاتها  
بالاعراض التي لولا تعاقبها عليها لانعدت ظاهرا وان قلنا ببقائه وهو الراجح فكذلك يحتاج اليه في دوام  
وجودها بناء على المختار من أن منشأ احتياج الممكن كونه ممكنا أي مستويا بوجوده وعدمه بالنظر الى ذاته  
وهذا الوصف لا يفارق لافي حالة الوجود ولا بعده بل في كل لحظة يحتاج اليه تعالى في ترجيع وجوده على عدمه  
واما ان قلنا ان منشأ احتياجه كونه حادثا أي موجودا بعد عدم فلا يحتاج اليه في دوام وجوده لان هذا  
الوصف وهو الوجود بعد عدم قد حصل ضرورة فلا احتياج بعد حصوله ولزم تحصيل الحاصل (قوله تضمن  
قول) على حذف مضاف أي معنى قول والمراد بتضمن المعنى لما ذكر اشتباهه عليه بحيث يفهم منه على

تحتاج السموات والارض والذي يظهر أيضا في قوله وعلى كل حال أنه أراد حالة وجوده وحالة عدمه ولا يقال ان الممكن يستغنى عن المؤثر  
اذا وجد لان منشأ احتياجه لا يؤثر على المذهب المختار كونه ممكنا وهذا الوصف لا ينفك عنه طائفا فهو يحتاج على كل حال والله أعلم (ص)  
فتبين لك انه من قول لاله الا الله للاقسام الثلاثة التي يجب على المكلف معرفتها في حق مولانا جل وعزه وهي ما يجب في حقه تعالى وما

ما تقدم وليس المراد به دلالة النسخ وهي دلالة اللفظ على نزع منشاء (قوله بالاستقراء) فيه أن التتبع هو الاستقراء فكان الأولى حذف قوله بالاستقراء الآن يقال أنه متعلق بمحذوف والتتبع وتنبع كلامه المسمى أو المصور بالاستقراء يشهد بالحق والتقدير الأول لأن التتبع أوضح من الاستقراء وقسور الاستقراء به يقتضي العكس (قوله كالبين) بكسر العين أي العائنة المشاهدة لأنك قد شاهدت ما سبق أي أدركته تفصيلاً فالمراد بالعائنة والمشاهدة الحسني الباطني لا الظاهري (قوله وأما قولنا محمد رسول الله فيدعي فيه) ظاهره أن الدخول في مجرد القول أي اللفظ وليس كذلك بل في معناه كما أشاره الشارح (قوله بسائر الانبياء) أي باقهم أو جميعهم عليهم الصلاة والسلام والمراد بالإيمان بهم التصديق بوجودهم وعصمتهم وإن الله تعالى أوحى إليهم الشرائع وأرسل من اختار منهم لخلق طائفتهم وإصلاح أمر معاشهم ومعادهم وأيدهم بالمعجزات الدالة على صدقهم (قوله باللائكة) المراد بالإيمان بهم التصديق بأنهم عباد الله تعالى لا كإعزازهم المشركون من أنهم آلهة مكرمون ولا كإعزازهم اليهود من تنقيصهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يُؤسرون وبأنهم سفراء الله تعالى أي الواسطة بينهم وبين خلقه تنصرفون فيهم على حسب ما يؤذن لهم صادقون فيما أخبروا به عن الله تعالى وأنهم بالقون من الكثرة إلى حد لا يعلمه إلا الله تعالى وبأنهم أجسام نورانية أي مخلوقة من نور غالب أو ألبعضهم يخافون من القنطرة التي تقطر من جبريل بعد اغتساله من منبر تحت العرش ولا يأكلون ولا يشربون ولا يتنكحون ولا يتوالدون ولا ينامون ولا ينكسب أعمالهم ولا يحاسبون ولا توزن أعمالهم أو يحشرون مع الأنس والجن ويشفون في عصاة بني آدم ويراهم المؤمنون في الجنة ويدخلونها ويتمتعون فيها ما شاء الله وقيل يكونون فيها كحائهم في الدنيا قليلاً يكونون ولا ينكحون بل يلهمون النسيب والقدس فيجدون فيه ما يجد أهل الجنة من اللذة لأنه لا يحتاج للذة الحسوسة إلا من ركب فيه الشهوة وهؤلاء لا شهوة لهم ومقتضى هذا أن الطور والولدان كذلك ويجوز الموت عليهم لكن لا يموت أحد منهم قبل النفخة الأولى بل هم الأجلة العرش والملائكة الأربعة قائمهم يموتون بعد ما يحيون قبل النفخة الثانية وآخر من يموت ملك الموت وما ذكر من أنهم لا يعصون الله لا ينافي ما وقع من إبليس لأن الصحيح أنه من الجن لا من الملائكة ولا ما ينقل عن هاروت وماروت فإن ذلك كذب نقله المؤرخون عن الأسرانيات أي كتب اليهود ولم يصح في ذلك خبر كما قاله المفسرون قال المصنف في شرح صفري المغربي وما يذكركه كذب المؤرخين من أنهم ما عوقبوا ومسحوا كله كذب وزور ولا يحل اعتقاده ولا سماعه بل الذي يجب اعتقاده أن تعليمهم السحر لم يكن لأجل العمل به بل للتحذير منه بتعريف حقيقته وإتقائه شره كتعليم حقيقة الزنا وأنواع الربا وذلك لأن السحرة كثروا بسبب استراق الشياطين السمع وتعليمهم لهم فادعوا النبوة فظن الجاهلة أن معجزات الانبياء سحر فأتر لهم الله ليعلم الناس كيفية السحر ليظهر لهم الفرق بينه وبين المعجزة وقيل أنهما كانا رجلين صالحين من بابل وصميا ملكين لصلحهم ما لهم قدرة على التشكلات الجسيلة (قوله والكتب السماوية) أي بوجودها ونزولها على الرسل في الألواح أو على لسان ملك وإن كل ما تضمنته حق وأنه كلامه تعالى والمراد بها ما يشمل الصحف المنزلة على إبراهيم وموسى وغيرهما سميت سماوية لنزولها من السماء أو لسموها أي رفعة قدرها (قوله واليوم الآخر) أي بوجوده وما يشتمل عليه من البعث والحساب والعصا والميزان وأخذ الصحف ونظايرها من خزائن تحت العرش ولا تخطئ عنق صاحبها أو اصطفا للملائكة محققين حول اختلاف ودفنوا الشمس من رؤسهم قدس ميل والجسم العرق لهم وغير ذلك وأوله من النفخة الثانية وهي نفخة البعث وقيل من الحشر وقيل من الموت واختلافوا في آخره فقيل آخره إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار وقيل لانهاية الآخر هو وصف بالآخر لأنه آخر أيام الدنيا وقيل لأنه لا ليل بعده (قوله عباد الله عليه معجزاته) اعترض بان ما دلت عليه معجزاته هو نفس التصديق فيلزم كون الشيء سبباً في نفسه ورد بان ما دلت عليه المعجزات هو الصدق الذي هو وصفه صلى الله

الله عليه وسلم وما يجوز (ش) لاختفاء في صدق ما ذكر وتنبع كلامه بالاستقراء يشهد له وليس الخبر كالبين وقد تقدمت الإشارة إلى هذا عند شرح قوله ويوجب له تعالى الوحدةانية فانظر هناك (هـ) وأما قولنا محمد رسول الله فيدخل فيه الإيمان بسائر الانبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام والكتب السماوية واليوم الآخر لأنه عليه الصلاة والسلام جاء بتصديق جميع ذلك كله (ش) لاشك أن تصديق سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم في أنه رسول الله بما دلت عليه معجزاته التي لا تنحصر يستلزم التصديق بكل ما جاء به ومن جملة ما جاء به ما ذكره الشيخ وكذا غيره مما لا ينحصر

الله عليه وسلم وهو مفاد التصديق الذي هو وصف الشخص المصدق فكذلك في حديثه وفيه أن السبب في الحقيقة في تصديقنا هو المعجزات لا المصدق الدال عليه وأجيب أيضاً بأن تصديق سعيدنا بن إضافة المصدر المفعول وفادله ضمير الأمانة التي ردت عليه المعجزة وهو تصديق الله والمعنى أن تصديقنا بسيدنا محمد في أنه رسول مسبب ما دلست عليه المعجزات من تصديق الله تعالى له الخ وفيه ما صرح من أن السبب في تصديقنا هو المعجزات لا تصديق الله تعالى فالأولى الجواب بأن ما في قوله بما دلست عليه معجزاته مصدرية والضمير المجرور بعلى عائداً على التصديق والمعنى لا شك أن تصديق نبي الله صلى الله عليه وآله لا معجزاته أي معجزاته الدالة على التصديق فهو من إضافة الصفة للموصوف يستأنز الخ ولو حذف قوله بما دلست الخ وقال بمعجزاته لم كان أولى (قوله كاحياء هذه الأبدان) أي من القبور وهو المسمى بالنفس ثم سوفيها إلى الحشر وهي المسمى بالحشر والمراد بالأبدان ما يشمل أبدان الانس والجن والملائكة وبقية الحيوانات واحياءها يكون بنفخة الأحياء بعد ما ماتهم بنفخة الصعق وبين النفختين أربعمائة سنة وذلك أنه بعد موت الخلائق أجمعين ينزل الله ماء كفي الرجال من تحت العرش يقال له الحيموان فتمطر السماء أربعين يوماً حتى يكون الماء من فوق الناس قدر اثني عشر ذراعاً ثم يأمر الله الأجساد فتنبت كنبات البقل حتى إذا تكاملت فكانت ككائنات يقول الله عز وجل ليحيى جبريل وميكائيل وإسرافيل فيأمر الله إسرافيل فيأخذ الصور وهو قرن من نور كهيئة البوق الذي يزم صريره وقال أبو هريرة للنبي صلى الله عليه وسلم كيف هو قال عظيم والذي نفسي بيده إن عظام دائرة فيه لك تعرض السماء والأرض ثم يدعو الله الارواح ويلقيها في الصور وأمر إسرافيل بالنفخ فتخرج الارواح مثل النحل في الخروج وهيئة لاف السور قلان روح كل شخص على صورته فتعشى في الأجساد عشي السهم في اللبغ وأول من تنشق عنه الأرض نبينا محمد صلى الله عليه وسلم (قوله والخوض) أي حوضه صلى الله عليه وسلم وهو بحر على الأرض المبدلة وهي أرض بيضاء كالفضة متسع الجوانب حافتاه من الزبرجد وطوله لا يزيد على عرشه وهو مسير شهر من كل جهة وقيل شهران ماؤه أبرد من الثلج وأشدّ بياضاً من اللبن وأعلى من العسل وقيل له لون كل شراب الجنة وطعم كل ثمارها وريحه أطيب من المسك وكبرانه أكثر من نجوم السماء أي كبرانه الممددة له والأفجوانية لا تسع القدر المذكور من شرب منه شربة لا يظما بعدها أبداً يصيب فيه من الكور ثم ترد هذه الأمة كلها ويطرده عن الكفار منهم المرتدون فلا يبشرون منه أبداً وكذلك الرافض والخوارج والمعتزلة والظاهرية الجائر ون والمعلن بالمعاصي المستخف بها السكن هؤلاء يطردون عقوبة أهم ثم يبشرون قبل دخولهم النار على الصحيح فيكون شربهم حبيته أماناً من أن تحرق النار أجوافهم أو أن يدر بهم الجوع والعطش والصحيح أنه قبل الصراط والميزان كما قاله الجهور لأن الناس يخرجون من قبورهم عظاماً فيردونه وأيضاً لو كان بعد الصراط لما صح طرد أحدهم عنه إلى النار فإنه من جاوز الصراط لارجوعه إليها أبداً وقال الغزالي رحمه الله غلط بعض السلف في قوله الخوض يورد بعد الصراط وقد قيل لا غلط لأنه كان حمله على قول بعضهم إن له <sup>صلى الله عليه وآله</sup> حوضين حوض قيل الصراط في الموقف وكذا حياض الأنبياء وهو الذي يطرد منه بعض العصاة وحوض بعده لا يطرده عنه أحد لأنه لا يصلح إلا من خاص من المذنب وكل منهم ما يسمى كوثراً والكوثر في كلام العرب الخبر الكثير وصحح القرطبي هذا القول وأجابه صححه شيخنا الأول قال السيوطي (فان قيل) إذا خاص الناس من الصراط قرب دخول الجنة فلم يخرج إلى شرب منه (قلت) كلال هم محبوسون هناك لاجل المظالم فكان الشرب من موقف القصاص وليس كل نبي حوض ترد أمته كما علمت خلافاً لما قال ان حوض صالح ضرع نافته (قوله والشفاعة) أي شفاعة صلى الله عليه وسلم وغيره من الأنبياء والعلماء والصلحاء صلاتهم وسلامه عليهم أجمعين وشفاعته على الله عليه وسلم خمس أعظمها شفاعة الخاصة به لراحة الخلق ولو كفاراً من طول الموقف ليحمل الله حسابهم وشفاعته في قوم استحقوا دخول النار فلا بد خاوتها وشفاعته في قوم مدحوا فيها فخرجون منها وشفاعته في قوم دخلوا الجنة

كاحياء هذه الأبدان  
بأعيانها والخوض  
والشفاعة



لترقى في عوار المنازل وسفاهته في دخول قوم الجنة بغير حساب وشدة حجة به كالاولى وقيل شفاعة صلى الله عليه وسلم أكثر من عشرين شفاعة (قوله والصراط) وهو جسر ممدود على متن جهنم أرق من الشعر وأحد من السيف فهو مثل الموصى كما ورد في بعض الاخبار يجوز عليه الاولون والاخرون من الانبياء والملائكة وغيرهم ذاهبين الى الجنة لان جهنم بين الموقف والجنة فالوله في الموقف وآخره على باب الجنة والصحيح أن السفار يرون عليه وقيل انهم لا يرون على جميعه بل على بعضه ثم يستطون في النار وطلوله ثلاثة آلاف سنة ألف صعد وألف هبوط وألف استواء كقوله مجاهد والضحك وقال الفضيل بن عياض الصراط مسيرة خمس عشرة ألف سنة خمسة آلاف صعد وخمسة آلاف هبوط وخمسة آلاف استواء وقال سيدف يحيى الدين بن العربي هو سبع قطار مسيرة كل فطرة ثلاثة آلاف عام ألف صعد وألف هبوط وألف استواء فيستل العباد عن الايمان السكامل على الفطرة الاولى فان جاء به تاما جاز الى الفطرة الثانية فيستل عن كمال الصلاة فان جاء بها تامة جاز الى الفطرة الثالثة فيستل عن الزكاة فان جاء بها تامة جاز الى الفطرة الرابعة فيستل عن الصيام فان جاء به تاما جاز الى الخامسة فيستل عن الحج والعمرة فان جاء بهما تاما جاز الى السادسة فيستل عن الطهر من الحدث فان جاء به تاما جاز الى السابعة فيستل عن المطام فان كان لم يظلم أحد جاز الى الجنة وان كان فحصر في واحدة من هذه الخصال حبس على عقبة منها ألف سنة حتى يقضى الله فيه بما يشاء هذا من جملة حديث رواه النقاش وذكر فيه أن موافق القيامة حسون موقفا كل موقف ألف سنة يقع السؤال في كل منها عن شيء خاص بذلك الموقف مذكور في ذلك الحديث وفي بعض الآثار انه يسئل في الثالثة عن صوم رمضان وفي الرابعة عن الزكاة وجبريل في أوله وميكائيل في وسطه يسألان الناس عن عمرهم فيم أفنوه في طاعة الله أو في معصيته وعن شبابهم فيم أبوه وعن عاهم ماذا عملوا به وعن ما لهم من أين اكتسبوه أو أين أفقوه والملائكة صافون يميننا وشمالنا يحفظونهم بالكلاليب وهي شربوات الدنيا تصور بصورة كالاليب مثل شوك السعدان كما ورد في الحديث والسعدان بفتح السين المهملة نبت ذو شوك يثبت ببعض الجسور تقول له العامة شارب عتروا له علاج أصله رطب ثم يمسس ويتصلب وأنكر بعضهم كونه أرق من الشعر وأحد من السيف بل يختلف باختلاف الناس فيتسع ويرق بحسب انتشار النور والحاصل من الاعمال وضيقه ومن هنا كان رقيقا في حق قوم وعرض في حق آخرين فعرض صراط كل أحد بقدر اتساع نوره فلا يمشي أحد في نور أحد الا اذا اراد الله اظهار فضله لكن الصحيح الاول وقدرة الله صالحة لمرورهم عليه مع كونه أرق من الشعر وأحد من السيف ويتفاوتون في سرعة مرورهم وبطائه بحسب تفاوتهم في سرعة اعراض قلوبهم عن الحرام اذا خطر عليهم وبطئهم ان كان أسرع اعراضهم معاهي الله تعالى كان أسرع مرورهم في ذلك اليوم وعكسه بعكسه ومن توسط في ذلك كان سيره متوسطا وأول من يجوز عليه نبينا صلى الله عليه وسلم وأمة فالسالمون من التوب يمررون كطرف العين وبعدهم الذين يمررون كالبرق الخاطف وبعدهم الذين يجوزون كالريح العاصف أي الشديدي وبعدهم الذين يجوزون كالطير وبعدهم الذين يجوزون كالفرس السابق وبعدهم الذين يجوزون كاجود بقية البها ثم الذين يجوزون عدوا ومشيا ثم من يجوزه حبوا وهو الذي تطول عليه مسافة الصراط فيقول رب لم أبطأت في فيقول لم أبطأ بك إنما أبطأك عملك وروى اذا كان يوم القيامة يأتي قوم فيقفون على الصراط فيكون فيقال لهم جوزوا على الصراط فيقولون نخاف من النار فيقول جبريل كيف كنتم تمررون على البهر فيقولون بالسفن فيؤتى بمساجد كانوا يصلون فيها كالسفن فيركبونها وتمررون على الصراط (قوله والميزان) وهو على هيئة ميزان الدنيا له قسبة وعمود وكفتان كفة من نور الحسنات وكفة من ظلمة للسيئات كل واحدة منهما أوسع من طبقات السموات والارض وكفة الحسنات عن عرش العرش مقابل الجنة وكفة السيئات عن يسار العرش مقابل النار يزن به جبريل على الصراط بعد الحساب وقيل قبل الصراط فيأخذ بعموده وينظر الى اسائه وميكائيل أمين عليه والقييل ينزل الى أسفل والخفي يرتفع بميزان

والصراط والميزان

الدنيا كما هو ظاهر الاحاديث واختلاف العلماء هل هو ميزان واحد أو لا بشر فقبل ثلاثة موازين الأولى لوزن الايمان وهو لاله الا الله مع غيره ليعتبر المنافق من المؤمن فمن رجعت سيئاته بلاله الا الله فهو عظيم في النار ومن رجعت حسناته سيئاته فهو عظيم في الجنة وان ينفذ فيه الوعيد الثاني لوزن حسناته ومظالم العباد والثالث لوزن ما فضل من حسناته عن مظالم العباد وان فضل شيء من حقوق الله تعالى التي عليه وقال الحسن لسكندر واحسن ميزان وقيل للمؤمن موازين بعد خيراته فلا صومه ميزان واماله ميزان وهكذا قيل لسكندر أمة ميزان والاصح أنه ميزان واحد لجميع الامم ولجميع الاعمال وجهه في قوله تعالى فمن ثقلت موازينه الآية لتعظيم شأنه وتفهيمه أولان المراد به الموزون أي الاعمال أو انه لما كان متسعاً لكل جزء من أجزائه بقدر ميزان منفرد جمع بهذا الاعتبار واختلاف العلماء في الموزون فقبل بوزن العبد مع عمله وقيل بوزن الاعمال فتجسم الاعمال الصالحة في أجسام نورانية والسيئة في أجسام ظلمانية والصواب ان الموزون بمخالف الاعمال كما يدل له قوله صلى الله عليه وسلم يصاح رجل من أمته على رأس اخلاق يوم القيامة فينشر عليه تسعة وتسعون سجلاً كل سجل منها مد البصر فيها خطاياهم وذنوبهم فيقول الله أتنبأكم من هذا شيئاً أظلمتكم كتمتني الحفطون فيقول لا يارب فيقول أفلا تذكرون أو حسنة فيقول لا يارب فيقول الله بلى إن لك عندنا حسنة وإنه لا ظلم عليك اليوم فيخرج له بطاقة بكسر الموحدة أي ورقة صغيرة وفي رواية كالأنملة فيها أشهاد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله فيقول يارب ماهذه البطاقة مع هذه السجلات فيقول انك لا تعلم فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة فتطبخ السجلات أي ترتفع وتثقل البطاقة ولا تثقل مع اسم الله شيء والمراد الشهادتان اللتان قالهما بعد ادخاله في الاسلام أما اللتان دخل بهما في الاسلام فلا يدحاهما الوزن على الصحيح لان الايمان المدلول لهما له ضد يوضع في كفة أخرى لأن ضده الكفر والايان والكفر لا يجتمعان في شخص واحد وهذا قال الله بلى ان لك عندنا حسنة ولم يقل لك ايماناً وحديث البطاقة المذكور وارد في رجل مخصوص لا في جميع الناس وقوله (ومحذ ذلك) كسؤال المسكين منكروك كبير لسكندر مات بالغلو وكافراً بالانبياء والشهداء وكذباً عن الجنة والنار (قوله في كتب أهل السنة) احتراز بذلك عن المعتزلة فانهم نازعوا في أكثرها وقوفهم على العادات كما هو شأنهم لعدم تنوير الله تعالى بصائرهم (قوله ويؤخذ منه) أي من قولنا محمد رسول الله لأن ذلك دال على ثبوت رسالته عليه الصلاة والسلام ويلزم من ذلك صدقه في كل ما جاء به من جلته ان الله تعالى أنبياء وانهم صادقون في كل ما جاء به وقوله واستحالة الكذب عطف لازم على ملزوم لأن من وجب صدقه استحالة كذبه وقوله والا أي بان لم يصدقوا بل كذبوا وان ثبت قلت والا بان لم يستعمل الكذب عليهم بان كانوا كاذبين لم يكونوا رسلاً أمناء لكن نفى رسالتهم وأمانتهم باطل لظهور الخوارق على أيديهم واذ باطل اللازم الذي هو نفى رسالتهم وأمانتهم باطل ملزوم الذي هو كذبهم فثبت صدقهم وهو المطلوب والمناسب لما تقدم من أن الدليل على صدقهم هو المعجزة النازلة منزلة قوله صدق عبدي في كل ما يبلغني أن يقول والا لتخالف المدلول عن الدال (قوله العالم بالخفيات) فيه إشارة إلى بيان الملازمة في قوله والا أي بان لم يصدقوا لم يكونوا رسلاً لكن بضميمة مقامين آخرين وهما ان خبره تعالى على وفق علمه وقد صدقهم بالمعجزة ولا شك انه اذا كان عالماً وخبره على وفق علمه وقد صدقهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله صدقوا في كل ما بلغوه عنى لزم أن يكونوا صادقين في الواقع لأن من علم أن من أرسله ليبلغ ما فيه رضاء مما أمره بتبليغه يكذب عليه لا يتخذ رسولاً اذا العالم الذي خبره على وفق علمه لا يرسل الا من يصدق عليه لا من يكذب عليه \* والحاصل ان الملازمة لا تتم الا بشروط مقدمات كونه تعالى عالماً بكل شيء وكون خبره على وفق علمه وتصدقهم بالمعجزة وانما احتجنا لقولنا وكون خبره على وفق علمه لانه لا يلزم من كونه عالماً تصديقه لهم مع استحالة الكذب في خبره كما مر والخفيات غوامض الامور ومشكلاتها يلزم من علمه بها علمه بالجليات الظاهرات من باب أولى وكونها ظاهرة أو خفية انما هو بالنسبة لنا أما الله تعالى في كل

ونحو ذلك ما هو مسطر  
في كتب أهل السنة  
(ص) ويؤخذ منه  
أيضا وجوب صدق  
الرسول عليهم الصلاة  
والسلام واستحالة  
الكذب عليهم والالم  
يكونوا رسلاً أمناء  
اولاًنا جيل وعز العالم  
بالخفيات

الامور ظاهرة على حدسوا عرفوا واستعملوا فعل المنهيات بالرفع عطفًا على وجوب سابق الرسل ووجه  
أخذ ذلك انه يلزم من ثبوت رسالته عليه الصلاة والسلام ثبوت رسالتهم بحجته بذلك ويلزم من ثبوت رسالتهم  
استعمال ما ذكر والمنهيات شاملة للسكران وغيره كالحكماء والمكرهات وإذا استحال ذلك لزم منه وجوب  
الامانة والتبليغ وتقديم التصريح بوجوب الصدق واستعماله ففقدوا عندهم كلامًا لا يجب وبما يستحيل في  
حق الرسل وسبأ ما يجوز عليهم (قوله وسكتوا عنهم) هو المسمى بالقرير أي إذا سكتوا عن فعل أحد شيئاً أو  
تركه كان جائزاً لانهم لا يقرن أحدًا على باطل بالاجماع سواء أوه أو لم يروه ولكن بلغهم لأن من خصائص الانبياء  
تغيير المنكر مطلقاً بخلاف غيرهم فإنه إذا خشى على نفسه سقط عنه وجوب التغيير (قوله فيلزم أن لا يكون  
في جميعها مخالفة) كانه قال فيلزم استعمال فعل المنهيات والاسكات طاعة مأموراً به وهو باطل لقوله تعالى ان  
الله لا يأمر بالفساد فاللزم لا رسالهم للتعليم وعدم وجود المخالفة وهو معنى استعمال فعل المنهيات وقد يقال  
لا يلزم ذلك اذ يمكن أن يرسلهم للتعليم بالاقتداء بالافعال والسكوت ويقع في بعضها مخالفة والجواب ان ذلك  
لا يلزم معونة ان الله تعالى عالم بالامور كما اخفيها وحليها وقد ارسلهم للاقتداء بهم فاعلم منهم مخالفة لم يرسلهم  
للاقتداء بهم والا لكان تعالى أمر بالاقتداء بهم في تلك المخالفة وهو باطل لما تقدم فقوله فيلزم الخ يرجع على  
محدوف تقديره وقد أمرنا الله تعالى بالاقتداء بهم فيلزم الخ (قوله الذي اختارهم) أي فضاهم وشرهم  
وأمنهم بالمسألة التي تمنهم على سر وحيه أي وحيه السر أي الخفي فهو من إضافة الصفة للوصف ويحتمل أن  
الإضافة للبيان أي وحي هو سره والمراد بالوحي الموحى به وهو الاحكام التي جاءت بها الرسل ولا شك انها كانت  
خفية ولا تظهر الاعلى السنة الرسل والوحي لغة الاعلام في خفاء ويطلق على الامر نحو واذ حيث الى  
الحواريين والتسخير نحو وأوحى ربك الى النحل أي غيرها لاتخاذها من الجبال بيوتاً الآية وقال بعضهم  
الهمها معناه هداها لذلك والافعال لهم حقيقة لا يكون الا لما قبل والاشارة نحو فادعى اليهم ان سجدوا بكرة  
وعشياً وقد يطلق على الموحى به من الاحكام اطلاقاً للمصدر على اسم المفعول نحو ان هو الا وحي نوحى وهو المراد  
هنا كما سرى وشراً اعلام الله تعالى نبيه بما شاء بكتاب أو بارسال ملك أو بمنام أو الهام أو بلا واسطة كواقع  
لنبينا صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء من فرض الصلاة بلا واسطة (قوله لاشك ان إضافة الرسول الخ) شروع  
في بيان الملازمة في قول المصنف والام لا يكونوا رسلاً الخ وقوله كما اختار اخوانه مأخوذ بطريق الزود كما  
تقدم وانما نظر بهم لانهم سبقوه عليه الصلاة والسلام في الوجود والخليج: تقررت رسالتهم عند الخلق ولا يرد  
ما يقال ان مقتضى القسمة بهم انهم أعظم منه عليه الصلاة والسلام والاخوان جمع أخ بمعنى المشارك في الوصف  
وكذا اذا كان بمعنى الصاحب يجمع على ذلك بخلاف الاخ من النسب فانه يجمع على اخوة (قوله محيط) أي  
تفصيلاً بما لا نهاية له أي لا آخر له في نفس الامر ولا تنافي بين علمها تفصيلاً وعدم نهايتها وما يترأى من التنافي  
بينهما فانه بحسب عقولنا لا بحسب علمه تعالى (قوله فيلزم الخ) فيه انه غير مطابق لكلام المصنف من وجهين  
الاول ان الدليل في كلام المصنف على وجوب صدقهم هو اتفاق الرسالة لولم يكونوا كذلك والشرح جعل الدليل  
عليه تصديقه تعالى لهم بالمعجزة مع ان ذلك من جملة دليل الملازمة في الشرطية كما تقدم الثاني ان المصنف لم يدرج  
وجوب الامانة مع وجوب الصدق في الدليل بل أفرد وجوبه بدليل ثم استدلى على وجوب الامانة والتبليغ  
اللازمين لاستعمال فعل المنهيات بدليل آخر وأيضاً تصديق الله تعالى لهم بالمعجزة الذي هو الدليل العقلي على  
ما صرنا ما يدل على صدقهم أي حفظهم من الكذب وأما الامانة فدليلها شرعي وهو انهم لو خانوا لفعل محرم أو  
مكروه الى آخر ما تقدم الآن يقال مراد الشارح امانة مخصوصة وهي الامانة في الخبر فترجع الى الصدق وأما  
مطلق الامانة فدليلها شرعي كما صرنا لو قال وإذا كان علمه تعالى محيطاً وخبره على وفق علمه وقد صدقهم بالمعجزة  
لزم صدقهم واستحالة الكذب عليهم واللام يكون ارسالي أي ما صرنا لكان أو لى (قوله فيستحيل أن يكونوا الخ)

واستحالة فعل المنهيات  
كلها لانهم أرسلوا اليهم وأعطاهم  
اخلاقاً باقوا لهم وأفعالهم  
وسكوتهم فيلزم أن  
لا يكون في جميعها مخالفة  
لاصراً مولانا جل وعز  
الذي اختارهم على جميع  
الخلق وأمنهم على سر  
وحيه

(ش) لاشك أن إضافة  
الرسول الى الله عز  
وبجل تقتضي انه جل  
وعز اختاره للرسالة  
كما اختار اخوانه المرسلين  
لذلك وقد علمت أن  
علمه محيط بما لا نهاية  
له والحق وما في معناه  
مستحيل عليه تعالى  
فيلزم أن تصديقه  
تعالى لهم مطابق لما في  
علمه تعالى منهم من  
الصدق والامانة  
فيستحيل أن يكونوا  
في نفس الامر على  
خلاف ما علم الله تعالى  
منهم

وقد أمر الله تعالى بالاعتناء بهم عليهم الصلاة والسلام أي بأقوالهم وأفعالهم فيلزم (١٣١) أن يكون جميعها على وفق ما يرزاه مولانا

جل وعز وهو المطلوب  
فلا تقع منهم مخالفة  
أصلاً وقد زاد الشيخ  
هنا السكوت ومعناه  
ان الرسول صلى الله  
عليه وسلم اذا فعل أحد  
من الناس فعلاً وعلمه  
وسكت عنه ولم ينكر  
على الفاعل فيستدل  
بسكوته على انه جائز لنا  
ان نفعل ان كان من  
جنس العبادة فطوب  
وان كان من جنس العادة  
فمباح (ص) ويؤخذ  
منه جواز الاعراض  
البشرية عليهم عليهم  
الصلاة والسلام اذ ذلك  
لا يقدح في رسالتهم  
وعلو منزلتهم عند الله  
تعالى بل ذلك مما يزيد  
فيها فقد بان لك تضمن  
كلمتي الشهادة مع قلة  
حروفها لجمع ما يجب  
على المكلف معرفته  
من عقائد الايمان  
في حقه تعالى وفي حق  
الرسول عليهم الصلاة  
والسلام (ش) لا شك  
ان عجز الكفاة المشرفة  
انما أثبت لولا ما وسيدنا  
محمد صلى الله عليه وسلم  
الرسالة وفي معناه كما  
تقدم اثبات الرسالة  
لاخوانه المرسلين فلا

أي اذا كان الله تعالى لهم سلطاناً على ما في علمه تعالى من صدقهم وأمانتهم يستحيل أن يكونوا في نفس الأمر على خلاف ما في علم الله تعالى (قوله وقد أمر الله تعالى الخ) شروع في قوله استعماله فعل المنهيات (قوله فيلزم ان يكون جميعها على وفق ما يرزاه) أي بمقتضى ما قدسه من ان علمه تعالى محيط بما لانهاية له فاعلم أن فيها ما لا يرزاه تعالى لكان أصراً بالاعتناء بهم فيه فاندفع ما يرد من أن ذلك ليس بالزمن إذ يمكن أن يأمر بالاعتناء بهم وتقع منهم مخالفة (قوله وقد زاد الشيخ هنا) أي على ما ذكره سابقاً في برهان الأمانة حيث قال فيه لان الله تعالى أمرنا بالاعتناء بهم في أقوالهم وأفعالهم وقوله ومعناه أي معنى الاعتناء بهم فيه وقوله اذا فعل أحد من الناس أي ولو غير مكلف لان الباطل قبيح شرعاً وان صدر من غير مكلف لا يجوز تركه منه وان لم يأثم به ولان السكوت عليه يوهن من جهل حكم ذلك الفعل حوازه والمراد بالفعل ما يشمل القول كقول ابن عمر رضي الله عنه بحضرة صلى الله عليه وسلم أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد والكبد والطحال بكسر الطاء فأقره صلى الله عليه وسلم عليه فيفسد هذا الحديث له صلى الله عليه وسلم (قوله وسكت عنه) أي ولو كان المصطفى غير مستبشر أي مسرور وقوله ولم ينكر على الفاعل أي ولو كان الفاعل ممن يقر به الانكار على الصحيح الا اذا كان كافراً علم معاندته صلى الله عليه وسلم وانه لا ينفع فيه الانكار والحال لا يحتمل النسخ فلا يدل سكوته على جوازه قولا واحداً وقوله فيستدل بسكوته على جوازه أي لانه صلى الله عليه وسلم لا يقر أحداً على باطل وقوله فباح أي فيدل سكوته على عدم الكراهة وخلاف الأولى (قوله ويؤخذ منه) أي من قولنا محمد رسول الله (قوله اذ ذاك) اذ تعليلية وفي بعض النسخ لان ذاك لا يقدح أي لا ينقص ولا يطعن في رسالتهم وكل لا يقدح فيها فهو جائز في حقهم والمراد بالجواز الجواز الوقعي بدليل قوله بل ذلك مما يزيد فيها فان الذي يزيد فيها هو الوقوع بالفعل لا مجرد الجواز ولا بد من تفسير مضاف في قوله بل ذاك أي بعضها لان الاكل والشكاح مثلاً لا يزد فيها ولما كان عدم القدح لا يقتضي زيادة المراتب في الاضراب المذكور والصحيح في فيها ما منزلاتهم وأشبه لا كفسادها التأييد من المضاف اليه (قوله بقديان) المام في جواب شرط مقدر أي اذا همت ما سبق من قوله أما استغناؤه الى هنا فديان الخ وقوله تضمن أي دلالة أو افهام وليس المراد دلالة التضمن لما مر ان دلالة كمي الشهادة على ذلك بطريق الالتزام لا التضمن (قوله كلمتي الشهادة) وهي لا اله الا الله محمد رسول الله وماها كلمتين مع أن لا اله الا الله أربع كلمات ومحمد رسول الله ثلاث كلمات مجازاً من اطلاق الجزء وإرادة السكل وأعاد عليهما ضمير المفرد في قوله مع قلة حروفها لتأويلهما بالكفاة الواحدة باعتبار كون الايمان لا يحصل الا بجموعهما اذ لا بد منهما في الخروج من الكفر ولا تكفي احدهما دون الاخرى فصارا كالسكامة الواحدة بهذا الاعتبار (قوله ان عجز) أي آخر السكامة وهو محمد رسول الله وتقدم ان اطلاق السكامة على ذلك مجاز (قوله من طاعة الصبر) الاضافة بياناً أي طاعة هي الصبر وهو لغة الخس وهو تحمل المشاق وشرعاً حبس النفس على العبادات ومشاقها أو المصائب وحاررتها أو المنهيات والشهوات ولذا انها فهو ثلاثة أقسام صبر على المصيبة وصبر على الطاعة وصبر عن المعصية والشهوة قال الضحك من صر في سوق فرأي ما يشتهي ولا يقدر عليه فصبر واحتمل كان خبره من ألف دينار ينفقها كلها في سبيل الله وقال أبو سليمان الساراني تنفس فقير دون شهوة لا يقدر عليها أفضل من عبادة غنى ألف عام واختار على الثواب على المصائب أو على الصبر عليها فذهب الشيخ عز الدين بن عبد السلام في طائفة الى الثاني لان الثواب انما يكون على فعل العبد والمصائب لا تصنع له بها وذهب الجمهور الى الاول لقوله تعالى ذلك بانهم لا يصبرون ظمأ ولا نصب الى قوله الا كتب لهم به عمل صالح وخطب رسول الله صلى الله عليه وسلم من فوجاً من مسلم يشك شكوة مما فرقها الا كتب له بمادرجة ومحبت عنه ساطعة وهذا هو المعتمد (قوله وغيره) أي غير

يتمتع في حقهم عليهم الصلاة والسلام الا ما يقدح في رتبة الرسالة ولا يخفى ان تلك الاعراض البشرية من الاصاير ونحوها لا تخل بشيء من مراتب الانبياء عليهم الصلاة والسلام بل هي مما يزيد فيها باعتبار تعظيم أجورهم من جهة ما يقارنهم من طاعة الصبر وغيره وقوله فقد انضج

الصبر كالتسلي بهم والتمسح بالرفق بضعفة القول الذين يشاهدون ما يحجر به الله تعالى على أيديهم من  
 الخوارق فانهم بما اعتقدوا فيهم أنهم آلهة فاذا شاهدوا حصول الأعراض البشرية لهم كالمرض وعلموا أنهم  
 عبيد الله ولو كانوا آلهة وكانت هذه الخوارق من قواهم لدفعوها عن أنفسهم ما هو أسهل منها فاعتبروا أنها ليست  
 منهم بل الله تعالى خلقها ليدل على صدقهم (قوله وشواهد) أي أدلتهم معه وهي المقدمة في كلام المصنف حيث  
 قال في بيان كل عقيدة ولزم كذا ونحوه ويحتمل أن هذا كناية عن كونه ظاهرا لا يحتاج إلى دليل (قوله وقد  
 صرح الشيخ أيضا بالصفات الثلاث) فيه نظر لأنه لم يصرح إلا بالصدق ولم يصرح بوجوب الأمانة والتبليغ وإنما  
 صرح بصدقهما وهو فعل المنهيات فيؤخذ أن منه بطريق التلازم كما صرح أهل المصنف إنما فصل ذلك لأنه لما كان  
 مدار الرسالة على الأخبار عن الله تعالى احتاج إلى ذكر ما يعرض للخبر وهو الصدق والكذب بالطائفة ولم  
 يكتف في ذلك بدلالة الالتزام للاحتياط واكتفى بذلك كراهية مخالفة الأمانة والتبليغ لمناسبة عطف المستحيل  
 على المستحيل ولأن اللفظ الذي ذكره يشمل مستحيلين وهما الخيانة والكتمان ويدل على واجبين بانفرادهما  
 (قوله وإلهها) أي كلمة الشهادة والمراد بها الجنتان معا فالضمير عائده على لاله الإله الله محمد رسول الله تعالى ذلك  
 بالكلمة من باب تسمية السكل باسم جزئه وإنما فرد ههنا التأويل المذكور نظرا إلى أن الترجمة عما في القلب  
 هو المجموع إذ لا يحصل الإيمان إلا بمجموعهما ولا يتحقق فيه أحدهما دون الآخر فصار تأويلنا هذا الاعتبار  
 كالكلمة الواحدة ونرى فيما تقدم نظرا إلى أنفراد كل جملة من الأخرى في الدلالة على العقائد وإنما لم يحرم بل أنى  
 بلعني للترجي والتردد تأديبا مع الباري تعالى بعدم دعوى الغيب ومع النبي صلى الله عليه وسلم إذ لا يحاط  
 بأسرار كنهاته فيجوز أن يكون السر في اختيار كونه ترجمة لشيء آخر غير ما ذكره أو ما ذكره وغيره معا والمعنى  
 وأرجو وأظن وأستظهر أن جعلها ترجمة أي دليلا على ما في القلب لذين الأمرين الاختصار أي قلة اللفظ  
 والاشتغال على ما ذكره من أجل الترجمة أو لتردد والشك ومحل الترجمة والتردد هو العلة كما علمت (قوله جعلها  
 الشرع) أي صاحب الشرع أو الشارع وإنما احتجنا لذلك لأن الشرع هو الأحكام الشرعية وليست بمجاعة وقوله  
 من الإسلام بيان لما وجعله الأحكام في القلب يقتضي أنه اسم للتصديق القلب فيكون مراد فالإيمان فشكل  
 منهما اسم للتصديق أي الاذعان بل جمع ما جاء به صلى الله عليه وسلم وعلم من الدين ضرورة فلا سلام لفظة  
 الاستسلام والانقياد والخضوع القلب أو اللسان أو الجوارح وشرعنا قبول القلب واذعانه بما جاء به النبي صلى  
 الله عليه وسلم وانقياده إليه والإيمان لفظة التصديق بالقلب أو بغيره وشرعنا تصديق القلب أي قبوله واذعانه  
 لما علم من دين النبي صلى الله عليه وسلم وانقياده إليه وهذا الذي اختاره من أهم ما تراءى في شرعنا قول ضعيف  
 والمعتد بتغيرهما وكل منهما قسمان منج عند الله وعند الناس ومنج عند الناس فقط فالإسلام المنجى عند الله  
 وعند الناس هو الامتثال للظاهر المصاحب للأذعان الباطني الذي هو حبس النفس المعبر عنه بالإيمان  
 والإسلام المنجى عند الناس فقط هو الامتثال للظاهر فقط بأن يتراءى منه أنه مسلم كما أن ينطق بالشهادتين  
 وبأنى بالأعمال الظاهرة من صلاة وغيرها ويدخل المساجد ويحلب المسامين ويتز يابز بهم كان يلبس عمامة  
 بيضاء مع كونه ليس مصدقا في الباطن وإلى هذا يشير قوله صلى الله عليه وسلم الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله  
 الحديث والإيمان المنجى عند الله وعند الناس هو تصديق القلب أي اذعانه وقبوله المصاحب للامتثال للظاهر  
 والمنجى عند الله فقط هو تصديق القلب واذعانه من غير أن يصاحبه امتثال للظاهر كسقوط بالشهادتين  
 وصلاة ونحوها لكن كان بحيث لو طلب منه ذلك لم يأت بالسلام والإيمان بالمعنى الأول لكل متلازمان شرعا  
 فلا يتحقق أحدهما بدون الآخر وأما قوله تعالى قالت الأعراب آمنوا ولكن قولوا أسلمنا فلم يرد  
 بالإسلام في ذلك الانقياد الظاهري الذي لم يصاحبه اذعان باطني أي لم يؤمنوا بطننا ولكن قولوا انقدنا ظاهرا  
 (قوله ولم يقبل من أحد الإيمان) بيناء يقبل للفاعل وفاعله ضمير يعود على الشرع والإيمان منصوب على

إلى آخره ظاهر  
 وشواهد معه وقد  
 صرح الشيخ أيضا  
 بالصفات الثلاث  
 الواجبة في حق الرسل  
 عليهم الصلاة والسلام  
 ويعلم من الواجبات  
 استحالة أضدادها  
 والجائز في حق الرسل  
 صرح به أيضا (من)  
 ولعلها اختصارها مع  
 اشتغالها على ما ذكرناه  
 جعلها الشرع ترجمة على  
 ما في القلب من الإسلام  
 ولم يقبل من أحد  
 الإيمان الإلهي  
 (ش) أي لعل السر

المفعولية ويحتمل بناؤه للمفعول والايان بالرفع نائب فاعل وقوله الابه اعلم ان النطق بالشهادتين قيل انه شرط  
لاجراء الاحكام الدينيية فقط فهو شرط كمال في الايمان على التمهيد في فن اذعن بقلبه ولم ينطق بلسانه لانه ناد  
بل اتفق له ذلك وكان بحيث لو طالب منه ذلك لم يمتنع فهو مؤمن ناج من الخلود في النار لكن لا تجرى عليه  
الاحكام الدينيية كدفعه في مقابر المسلمين والصلاة على جنازته وقيل انه شرط في صحة الايمان وقيل شرط رأى  
جزء من حقيقة الايمان لان الايمان قول وعلل والفرق بين هذين القولين انه على الاول خارج عن حقيقة  
الايمان وعلى الثاني جزء منها وان كان لا يحصل الايمان الابه على كل منهما والصحيح انه لا بد من القدرة على  
كل من القولين أمام العجز فليس شرطاً ولا شرطاً خلافاً لما يفيد كلام المصنف في شرحه من ان القائل  
بالشرطية لا يشترط ذلك اذا علمت هذا فيحتمل تخريج كلام المصنف على الاول فيكون معناه ولم يقبل من  
أحد الايمان أى دعوى الايمان الابه أى لا يغيرها كسبحان الله والله أكبر فاذا ادعى شخص الايمان  
ولم ينطق به لم يقبل منه ذلك عند الناس لانها شرط لاجراء الاحكام الدينيية كانه قد تم ويحتمل تخرجه على  
القولين الاخيرين والمعنى لم يقبل من أحد أى لا يقبل الله من أحد الايمان في الآخرة الابه أى بالتلفظ بها  
لا بغيرها كما هو شرط في صحته أوجز أمنه وعليهما فلا بد في صحة الايمان من النفي والاثبات ولا يكفي  
الله واحد ومحمد رسول والصحيح الاول وهو انها شرط كمال وعليه فقبل يشترط النفي والاثبات والترتيب والاثباتان  
بشهود وغير ذلك من بقية الشروط الآتية فلا يكفي الله واحد ومحمد رسول مثلاً وهو قول الأكثر وظاهر كلام  
المصنف وعليه الشافعية وحينئذ فقوله الابه أى لا يغيرها ولا يهاجر من جماعة لا شرط وقيل لا يشترط ذلك بل  
المدار على ما يدل على الاقرار بالله بالوحدانية ولمحمد بالرسالة بشرط عدم اعتقاد مكفر كزعم عدم هجوم رسالته  
صلى الله عليه وسلم بل هي لخصيصة العرب وعدم فعل أو قول مكفر وهو المقتصد عند المالكية ويمكن تخرجه بيج  
كلام المصنف عليه فيكون معنى قوله الابه أى بما يفيد مدلولها كالله واحد ومحمد رسول وان لم يستجمع الشروط  
لا يغيرها مما لا يفيد ذلك والمراد بالالتلفظ بها بحيث لا يكتفى بالايمان القاهى بل لا بد من التلفظ مع القدرة  
سواء كان بهذه الصيغة أو غيرها واعلم ان الخلاف المذكور انما هو في الكافر أو ما ولد المؤمنين فؤمن من اتقاه من  
غير نطق بالشهادتين كالنسي له عذر في عدم النطق بهما ويستحب تحمله ولا يجب الاتي كل صلاة خلافاً لقول  
مالك تجب في العمر مرة واحدة كالحد والصلاة والسلام على سيدنا محمد والاستعانة بالصحاب والدعاء للوالدين  
وبنوي بذلك الوجوب عند الاتيين به وما زاد عن المرة فستحب (قوله في اختيار هذه الكلمة المشرفة في قبول  
الايمان الخ) اقتصر الشارح على الشق الثاني وهو قوله ولم يقبل من أحد الايمان الخ لكون الاول وهو جعلها  
ترجمة يرجع اليه (قوله دون غيرها مما يدل الخ) سواء كان ذلك الغير من الالفاظ كالله واحد ومحمد رسول أو من  
أفعال الجوارح كالصلاة والصيام فلا بد في صحة اسلام الكافر والمتردد من لفظ أشهد بأن يقول أشهد أن لا اله الا  
الله وأشهد أن محمداً رسول الله ولو بالجمجمة وان أحسن الله بية فلو ابدل لفظاً آخر كان أتى باعلم بدل أشهد  
أو أسقط لفظ أشهد بان قال لا اله الا الله محمد رسول الله لم يكف لان الشارح تعبدنا بلفظ أشهد في أداء الشهادة  
ومحل اشتراط أشهد في الثانية اذا ما يأت بالواو فان أتى بها بان قال وأن محمداً رسول الله كفى كما قاله الزبدي من  
الشافعية وتبعه الشراعية وهذا بخلاف تشهد الصلاة فانه لا بد فيه من ذكر الواو بين الشهادتين ولا يشترط  
لفظ أشهد الثانية بل الجمع بينهما وبين الواو من الاكل وانما لم يسن الاتيان بالواو في الأذان لانه يطلب فيه افراد  
كل كلمة بنفس وذلك يناسب ترك العاطف ولا بد أن يعرف معناهما ولو اجمالا بان يعرف ان الله واحد ومحمد  
رسول وان لم يعرف ان ذلك معناهما فلو قلن أعجبني الشهادتين بالعربية فتلفظ بهما وهو لا يعرف معناهما  
لم يحكم باسلامه وأن يرتب فلو عكس في الشهادتين لم يصح على المعتزلة والى بينهما بان لا يطول الفصل بين  
الكلمتين ولو تراخى الثانية عن الاولى مدة طويلة لم يصح اسلامه على المعتزلة أيضاً ولو غرغ والعقل فلا يصح

في اختيار هذه الكلمة  
المشرفة في قبول  
الايمان بها دون غيرها  
ما يدل على ثبوت  
الوحدانية له تعالى  
والرسالة لرسوله صلى  
الله عليه وسلم

اسلام نصي والجون الاتباعا لسكران اذا وصفه النبي اسلام نزع ثياب من اكله السكران ثيابا يفتن به فيستطعمهم  
 حتى يؤمن منهم بان اترك عندكم خلافا لابي عبيدة في قوله بصحة اسلامه وان لا يظهر منه ما ينافي الانقياد  
 فزوجه اسلام الساجدة لغيره في حال سبوح وهو الاختيار فلا يصح اسلام السكران الا اذا كان حيا او ميتا لان  
 اكرامه ما يحق والمنع من فلا يصح الاسلام المعلق والاقراء بما في كونه او الرجوع عما استباحه مع النطق  
 بالشهادتين ان كان كفه به في غير موضع مثلا او استباحه ثم وان كان عيسو يا فاذن ان يقول وان محمد رسول  
 الله ارسل الي سائر الخلق ومادرج عليه الشارح من انه لا يكفي غير الكلمة المشرفة في الدخول في الاسلام قول  
 ضعيف عند المالكية كما تقدم التسمية عليه وليس في لابن عرفة واعتمده من من الشافعية وذهب ابن حجر  
 والحنفية وبقية المالكية الى الاكتفاء بكل صيغة دللت على الدخول في الاسلام كاسته او او من الله ان لم يرد  
 به الوعد او اسلمت الله او الله خالق او في احتياط الاصلية المنشوف لما الشارح (قوله انها اشتملت على اربعين  
 عظيما) أي لعل اشتمالها على مجموع الامرين لا كل واحد منها ما على انفرادهم مع ذلك بالنسبة للاختصار  
 (قوله اختصارا حروفها) فانها من غير اربعة وعشرين حرفا وحكمة هذا العدد ان الليل والنهار اربع  
 وعشرون ساعة فكل حرف يكفر ذنوب ساعة وكانت حروفها كلها جوفية وليس فيها حرف من الحروف  
 الشفوية لا إشارة الى أنه ينبغي الايمان بها من خالص الجوف وهو القلب لا من الشفتين فقط ولم يكن فيها حرف  
 معهم بل كلها مجردة عن النقط إشارة الى أنه ينبغي ان نطق بها ان يتجرع عن كل ماسواه تعالى قال الفخر الرازي  
 وانما كانت سبع كلمات لان المهمة لا تكون الا من الاعضاء السبعة الاذان والعينان واللسان واليدان والبطن  
 والفرج والرجلان وابواب جهنم سبعة فكل كلمة منها تكفر معصية عضو وتسد بابا من ابواب جهنم بفضل الله  
 وبرحمته على قائلها (قوله معاني عقائد) الاضافة للبيان والعقائد بمعنى المعتقدات (قوله وذلك) أي هذه الكلمة  
 وقوله من جملة ما خص به الباء داخل على المقصود رعايه أي أنه صلى الله عليه وسلم مقصود على جوامع الحكم  
 ويصح أن تكون داخل على المقصود رأى جوامع الحكم مقصود رعة عليه صلى الله عليه وسلم (فان قلت) هذه  
 الكلمة ليست من خصائصه صلى الله عليه وسلم لان الانبياء كانوا يقولونها كما يدل له حديث افضل ما قلته أنا  
 والسيرون من قبلي لا اله الا الله (قلت) الخصصية بالنظر لمجموع الحكم الجوامع فاختص به صلى الله عليه وسلم  
 اتيه بكام جوامع ولا اله الا الله من جملة ذلك وان لم تكن على حمتها خاصة به صلى الله عليه وسلم وقوله من الحكم  
 الجوامع بيان لما الجوامع جمع جامع وهو قليل اللفظ كثير المعنى فقوله التي لا تحصى معانيها صفة كاشفة وقوله  
 ولا يصعب عطف عليه لتمام بيان معنى الجوامع فانها كثيرة المعنى قليلة الالفاظ كما سيوضحه البيان قوله لقلة  
 حروفها لعدم الصعوبة فهو فائز فائدة على ذلك لازمة له وظاهر كلام الشارح ان هذين الامرين ليسا  
 خاصين بل لاله الا الله بل هما صفتان لكل كلمة جامعة لسكران عطف قوله ولا يقبل من أحد الايمان عليه ما يقتضي  
 أنها اوصاف لاله الا الله وليس كذلك فواستطاع لسكران أولى وقوله بل هي أي المعاني بحسب أي بقدر  
 ما يفتح الله لعبده أي ما يفهمه أي ان كل واحد يفهم منها بقدر ما قدر له من الفهم قال ابن عطاء الله لو عبر العلماء  
 بالله أبدا لآد عن أسرار كلمة واحدة من كلامه صلى الله عليه وسلم لم يحيطوا بها علماء ولم يقدروها فهم ما قال  
 بعضهم علمت بحديث من حسن اسلام المرء تركه ما لا يفهمه سبعين علما وما فرغت منه (فان قلت) في هذه الامة  
 من اعلم على جوامع الحكم كقولهم المشقة تجلب التيسير فانه يدخل في ذلك جميع رخص الشرع كالقصر والفطر  
 ومسح الخبث الاثنا عشر ذلك مما يبيحه السفر وكالفطر والتميم وترك القيام في الفرض والتخفيف عن الجمعة  
 والجماعة مع حصول التيسير والاستدانة في الحج والتدبير بالنجاسة وإباحة نظر الطبيب للمرأة وغير ذلك مما  
 يبيحه المرض (قلت) أجباب شيئا خفيا بل ما أعطى هذه الامة انما هو من بركة نبيها صلى الله عليه وسلم  
 فكأنه تسكاه به فهو صلى الله عليه وسلم مخصوص من بين الانبياء وأهمهم بجوامع الحكم فلم يتسكاه بها نبي ولا

انها اشتملت على اربعين  
 عظيما اختصار  
 حروفها والاشتمال  
 على جميع معاني عقائد  
 التوحيد وذلك من جملة  
 ما خص به رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم من  
 الحكم الجوامع التي  
 لا تحصى معانيها بل هي  
 بحسب ما يفتح الله تعالى  
 لعبده منها ولا يصعب  
 حفظها القلة حروفها ولم  
 يقبل من أحد الايمان  
 الا بها لانه اذا نطق بها  
 وفي جميع ما اشترط في  
 الايمان من العقائد

أتمته بخلاف هذه الأمة فأنها أعطيت جوامع الحكم بركة نبيها صلى الله عليه وسلم (قوله بخلاف غيرها) ظاهره  
 أن غير هؤلاء في جميع العقائد وليس كذلك فإن قولك الله واحد ومحمد رسول الله لا ينافي بذلك لأن معناه أنه  
 واحد في ذاته ومعانيه وأفعاله وحدة الذات تنفي الحكم لمنفصل والمنفصل فيها وحدة الصفات تنفي ذلك وتقتضي  
 ثبوت جميع الصفات الواجبة له تعالى ويأزم من ثبوتها استعماله أضدادها لأن يقال مرادهم أن غيرها لا يوفي  
 بجميع العقائد توفيقية ظاهرة بخلاف إزالة الله فأنها توفيقية ظاهرة باعتبار معانيها المتقدمة (قوله  
 فعلى العاقل) الفاعل واقعة في جواب شرط مقدر كما أشار الشارح ويصح أن تكون للتفريع على ما قبله  
 وعلى ليست للوجوب لا لتناق على عدم وجوب الأكل منها وإنما يجب عند الإسلام في الصلاة وعند مالك  
 في العمر مرة واحدة وانما هي للتخصيص أي التبيين لا كشارع ذكرها وأقل العاقل  
 لا يستغرق أي يسن لمن جرى على طريق العقلاء من الأقبال على المنافع وترك المناسبات أن يذكر من ذكرها  
 وأقل الأكل كشارع عند العقلاء ثمانية مرة كل يوم وليلة وعند السوفية اثنا عشر أكلها والمراد هنا استغراق الأوقات  
 والأحوال كما سيأتي في الشارح والأفضل ترك المسلمين كان منتهى الكفر إلى الإيمان ليحصل انتقاله فوراً  
 بخلاف المؤمن فإن الأفضل له من هذا المستحضر في ذهنه المبدءات الباطنية ينشئها الآن بأمره شيخه بطريقه  
 فيقبضها وقد ورد أن قال لا اله الا الله ومدها هدمت لها أربعة آلاف ذنوب من الكبائر قالوا يا رسول الله فإن لم  
 يكن له شيء من الكبائر قال يغفر له ولاه وجيرانه واهل بيته وأهله من النصارى والنسرو و بين مشايخنا المحدثين كور عبد المنفصل  
 في لا اله الا الله سبع ألف لغات وذلك أربع عشرة حركة بالاصبع لأن كل ألف حركتان وبالله بعد ثلاث ألهات  
 ولا يفصل بين المسلمين بأن يأتي بكل من في نفسه وقال شيخنا العدو الميراث الطبعي وهو خلاف ما هو منقول  
 عن مشايخ الطرق العارفين (قوله مستحضراً) حال من فاعل يكثر أي لاحتضا ذلك قلبه ولو اجماعاً لأن  
 يستحضران معناها لا مع ودبحي الا الله ولا مستغنى عن كل ماسواه ومقترا اليه كل ماعناه الا الله وهذا  
 أدب من آداب الذكر المقررة في علمها فهو ليس شرطاً في حصول ثوابه لأن الذكر القوي موضوع للعبادة نعم  
 يشترط أن لا يقصد به غيره والأفلا ثوابه كأن قال سبحانه الله بقصد التمجيد قال ابن عطاء الله الكندي  
 لا ترك الذكر لعدم حضورك مع الله فإن غفلت مع وجود ذكره فمسي أن يرفعك من ذكره مع وجود  
 غفلة إلى ذكره مع وجود يقظة إلى ذكره مع وجود حضور ومن ذكره مع وجود حضور والى ذكره مع وجود غفلة  
 عما سوى الله كور وما ذلك على الله بعزيز (قوله - حتى تخرج) سيأتي ما فيه وقوله ن شاء الله تعالى فيه إشارة  
 إلى أن حصول ما ذكرناه هو بإرادة الله تعالى لا كشارع كذا ليس الأسباب عادياً بل ذكره وقسمه يختلف عنه  
 مسببه لعدم خلق الله فهو المظهر للمنافع والمطرب من العبادة فهو القيام بما خلق له وهو العبادة ويسلم الأمر  
 لسيده متسكلاً على قسمته في أوزاق الأربع كما يتكامل عليه في أوزاق الأبدان (قوله لا يدخل تحت حصر)  
 أي عدم معلوم وحصر الشيء عنهايته (قوله والله) خبر مقدم والتوفيق مبتدأ مؤخر وقدم الخبر لإفادة الحصر  
 والباء بمعنى من (قوله لا ريب غيره) رب اسم لامني معها على الفتحة وغير بالنصب أو الرفع نعت والخبر محذوف أي  
 موجود والجملة مستأنفة استدلنا بما في قوله التاميل لما قبلها وهو حصر التوفيق في الله تعالى ونخص الرب  
 من بين أسمائه تعالى إشارة إلى أن التوفيق من جملة تربيته تعالى الخاصة (قوله أن يحسنها) يحتمل أنه أراد  
 نفسه فقط وأتى بنون العظمة لظاهره ولزومها الذي هو تعظيم الله تعالى إياه بأمه لا لاهل امتثال لقوله تعالى وأنا  
 بنعمة ربك خاشعون ولا ينافي أن مقامه عايق يقتضي الذلة والخضوع لأن الداعي إذا نظر لنفسه احتقرها بالنسبة  
 لعظمة الله تعالى وإذا نظر لعظمة الله عظمها وقدم نفسه لحديثه بدأ بنفسه ثم عن تعول ويحتمل أنه أراد  
 نفسه وأخبره المسلمين شفقة عليهم وهذا أولى لأن العبادة في الجمع أقرب في القول لبركتهم (قوله وأحسبنا)  
 جمع محبب بمعنى محب أي من محب المؤمنين فيشمل من يأتي به ذلك شاكلاً لا معنى محبب كما نقل عن المنصف

بخلاف غيرها (ص)  
 فعلى العاقل أن يذكر  
 من ذكرها مستحضراً  
 لما احتوت عليه من  
 عقائد الإيمان حتى  
 تخرج مع معناها بجمعه  
 وشمه فانه يرى لها من  
 الاسرار والهجاء ان  
 شاء الله تعالى مالا  
 يدخل تحت حصر  
 وبالله التوفيق لأرب  
 غيره نسأل الله  
 وتعالى أن يحسنها  
 وأسبغنا



وحينئذ فهو من عطف الخطاب على العام على الاحتال الثاني المتقدم وأتى به ليحصل الاحتال أي الاكثار في الدعاء الذي هو مطلوب لحديث ان الله يحب الملتزمين في الدعاء (قوله عند الموت ناطقين) أي لاجل أن يدخل الجنة من غير سابقة عذاب لما ورد من كان آخر كلامه من الدنيا لا اله الا الله دخل الجنة أي مع السابقين وروى أحمد والحاكم عن معاذ بن جبل عن فروع عن كان آخر كلامه لا اله الا الله سبحانه الله على النار (قوله عالين بها) أي معتقدين ما لو طأ وهو ما اشتملت عليه من العقائد المتعلقة بالله تعالى ورسوله وانما أتى بذلك للاشارة الى أن مجرد النطق بها لا ينفع أصلاً والنفع المعتد به (قوله على سيدنا محمد) في بعض النسخ سيدنا محمد ولا نأرق قدم فيه السيد على المولى لان السيد في اللغة هو الذي يفزع اليه في الشدة والمولى الناصر والنصر لا يكون الا بعد الفزع وهذا المعنى هو المناسب هنا وهذا يندفع ما يقال ان الاول تقديم المولى على السيد لان الثاني لا يحتمل غير صفة الكمال لانه خاص بالمعقق بخلاف الاول فانه مشترك بينه وبين العتيق والعتيق في البلاغة سلوك طريق الترقى اذا كان الاباغ أخص مما دونه شتمه لانه كقولهم عالم خير وجودا فياض وحاصل الدفع ان تفسيرهما بما ذكر تفسير فقهي وليس مرادنا تفسيرهما اللغوي ما تقدم وهو المناسب هنا لانه صلى الله عليه وسلم قفز عليه الخلق وينصرونهم دنيا وأخرى (قوله كما ذكره اذا كرون الخ) الضمير الاول لله تعالى والثاني للنبي صلى الله عليه وسلم يصح أن يكون الضمير ان النبي صلى الله عليه وسلم الاول وأولى لان اذا كرون الله تعالى باسمه أو بعبادته أكثر من العافلين عنه والعافلين عن النبي صلى الله عليه وسلم وهم الكافرون أكثر من اذا كرون له وهم المؤمنون به لانهم بالنسبة للكافر بن كاشعرة البيضاء في الثور والاسود فذكر الكثير في جانب الله تعالى وفي جانبه صلى الله عليه وسلم فيكون ذلك أبغ في دوام الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم وأيضافه مناسبة بينهما في الكثرة بخلاف ما جعل الضمير ان النبي صلى الله عليه وسلم فانه لا بلغة حينئذ ولا مناسبة وفي رواية بضمير الخطاب فيهما وفي رواية بضمير الخطاب في الاول والقيبة في الثاني وفي رواية بالعكس فالصريح أن مع الغيبة فيهما الخطاب فيهما الغيبة في الاول دون الثاني العكس والواقع في كلام المصنف هو الاول (فان قلت) هل يصح عود الضمير بن لله تعالى لانه يوصف عادة بكثرة ذكره والغفلة عنه ويكون فيه التفات على رواية الخطاب (قلت) وان كان محتملا لكن لا يحسن لان هذا المقام ليس مقام التفات فيما يظهر هكذا قال الشنواني ومقتضاه ان ذلك حسن على رواية الغيبة فيهما لعدم الالتفات حينئذ لكن الاول أولى لما روي من صلى بهذه الصيغة الامام الشافعي رضي الله تعالى عنه قال محمد بن عبد الحكم رأيت الشافعي رضي الله تعالى عنه في المنام فقلت ما فعل الله بك يا امام قال رحني وغفر لي وزفت الى الجنة كما تزف العروس فقلت ما ذا بلغت هذا الحال قال بما في كتاب الرسالة من الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قلت وكيف تلك الصلاة قال اللهم صل على محمد بعد ما ذكر كرك اذا كرون وغفل عن ذكره العافلون قال فلما أصبحت أخذت الرسالة ونظرت فوجدت الامر كما رأيت وقال بعض الصالحين رأيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله ما جزاء الشافعي عندك حيث قال في كتابه الرسالة صلى الله عليه وسلم سيدنا محمد عدد ما ذكر كرك اذا كرون وغفل عن ذكره العافلون فقال صلى الله عليه وسلم جزاؤه عندي انه لا يوقف للحساب واختلف فيمن صلى بهذه الصيغة هل يحصل له ثواب بعد من صلى تلك العدة أو لا فذهب المحققون الى أنه يحصل له ثواب صلاة واحدة لكنه أعظم من ثواب الصلاة المجردة عن ذلك وذهب بعضهم الى انه يحصل له من الاجر عدد من صلى تلك العدة (قولهم رضي الله) مذهب السلف ان الرضا ثابت لله تعالى ولا يعلمه الا هو ومذهب الخلف يؤولونه بالانعلم أو ارادته فهو اما صفة فعل بمعنى الانعام أو صفة ذات بمعنى ارادة الانعام والاول هنا أولى لان هذه جملة دعائية والدعاء انما يكون بمستقبل لوجود في الحال و ارادة الله تعالى قد بدت يستحيل تجدد حاجتي تتعلق بها الدعاء ويجوز ارادة الثاني باعتبار تعاقب الارادة التمتع بجزى الحادث

عند الموت ناطقين  
بكلمتي الشهادتين عالين  
بها وصلى الله على سيدنا  
محمد وعلى آله وصحبه  
وسلم كلما ذكره  
اذا كرون وغفل عن  
ذكره العافلون ورضي  
الله تعالى عن أصحاب  
الكتابين لم

لانه لا يستحيل بحسب ذلك التعاقب هو الانعام في جميع الاول والرضا على رتبة من العفو والمغفرة لان العفو  
 عفو الذنب وعدم العقوبة عليه والمغفرة ستره وعدم العقوبة عليه وان لم يحج فلنا قال مطرف بن عبد الله بن  
 الشخير اللهم ارض عنا فان لم ترض فاعف عنا فان العفو عن عبده وهو غير راض عنه ويسن الترضي والترحم  
 على الصالحين ومن بعدهم من العلماء والعباد والاخير لا يختص بالصحاب (قوله باحسان) المراد به مطلق  
 الايمان فتدخل العصاة لانهم اوججوا الى السعافين غيرهم وليس المراد به حقيقة فهو هي ان تعبد الله كأنك تراه  
 لقصوره عن اشقياء الامة (قوله لي يوم الدين) اعترض بان هذا الدعاء لا يتناول الا من استمر على التبعية الى  
 يوم الدين ولا يشمل من مات قبله واجيب بان العبارة حذفا والتقدير ومن تبعهم طائفة بعد طائفة الى يوم الدين  
 فالسفر هو الطوائف المتتابعة ولا شك في بقاؤهم لكن لا بد من تقدير مضاف أي الى قرب يوم الدين وهو الزمن  
 الذي تاتي فيه الريح اللينة التي تهب على المؤمنين فيموتون بها وذلك قبل النفخة الاولى ولا يموت بتلك النفخة  
 الا الكفار (قوله وسلام) أي عظيم فالنورين للعظيم وهذا اقتباس من القرآن وقوله والحمد لله رب العالمين ختم  
 كتابه بذلك لانه آخر دعوى المؤمنين في الجنة ولان الدعاء اذا ختم به كان علامة على اجابته وعبر بجمع القلة  
 اشارة الى ان العوالم وان كثرت قليلة بالنسبة الى قدرته تعالى على أكثر منها كما مر على ان جمع القلة اذا قرن  
 بالواضع انصرف الى الكثرة بوضع آخر (قوله من أعظم الامور) عبر عن التبعية لان كلامه تعالى  
 أعظم منها وكذا الايمان بالله تعالى وهي أفضل من الحمد لله تعالى على الصحيح لظهور أفضل ما قلته أنا والنبيون من  
 قبلي لاله الا الله وقال بعضهم الحمد لله أفضل واستدل بحديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري صروعا من قال لاله  
 الا الله كتب له عشرون حسنة وحط عنه عشر وسبعمائة ومن قال الحمد لله رب العالمين كتب له ثلاثون حسنة وحط  
 عنه ثلاثون حسنة ورد بان حسنة لاله الا الله وان كانت أقل عند الله فهي أعظم كفاؤا بان ذلك معارض بالحديث  
 المتقدم (قوله ندين على العاقل النخ) المقصود التحفيض كما مر أي نذب نذبا مؤكدا وقوله الذي يريد الفوز صفة  
 كاشفة ان أراد بها ما قل كابل العقل ومخصصة ان أراد به من عبده أصل العقل (قوله وعلى كل حال) أي فانها  
 قاعدة الا في وقت قضاء الحاجة والجماع الصلاة لظهور أجود عن أبي سعيد صروعا أكثر ذكر الله تعالى حتى يقولوا  
 مجنون وخبراً أكثر واذا ذكر الله تعالى حتى يقول المنة قول انكم صرؤن (قوله وأراد بقوله حتى يخرج النخ)  
 هذا جواب عما قبل ان الانزاج من خواص الاجسام كانه نزاج الماء بالعسل أي احتلاظه به وحاصل الجواب ان  
 المراد به شدة التمسك بحجاب الجيب اذا تركه جرى على لسانه وقلبه غير اختاره ويحتمل ان المراد به حقيقة  
 وهو الاختلاط أي السرمان الاطني كانه نزاج الماء بالعود الاخضر لانه اذا ذكرها اختلطت بدمه ولجه  
 حقيقة أي سر في ذلك اذا كثر من اجراء الشئ على اللسان يستلزم حضوره في الجنان الذي هو رئيس  
 الاعضاء وتبعه وتصرف بوصفه ويدل لذلك ما حكى عن بعضهم من تهليل دمه حين قطعت رأسه وعن بعضهم  
 من تهليل لسانه وشعره طالع النوم وكما يقول الله تعالى لما قتلوا اجدافا صاب رأسه بحجر فشججه وسال دمه على  
 الارض فكاتب عليها الله لله وحكي ان زليخا فصدت فكاتب دمه باوسف يوسف فهو امتزاج مرياني كسر يان  
 الماء في العود الاخضر والبارقي المحم لان الروح السارية في جميع أجزاء البدن تتكيف بها الاماسي كانه نزاج جسم  
 بالآخر (قوله فلا يلهج) يفتح الهاء من باب تمب قال في المعصباح طبع بالشئ يلهج له جان باب تمب أولع به أي  
 لا ينطق الا بها اذ يحيا لادبته معاشه مثلا (قوله وهنانيا) معطوف على النطق أي وغلبة معناها أي استحضاره  
 وقوله حتى لا يفر النخ كالتفسير للغلبة المذكورة فالمراد بها الدوام الا لا بد منه كما مر وقوله عن استحضار  
 معناها أي لو بطريق الاجال كما مر (قوله ما يجلج) بالتحميم والحذاء أي زين وقوله من المعارف النخ بيان لما والمراد  
 بالمعارف العاوم الدنية والادب ما ذكره بقوله فمنها أي من الادب مضاف الى من الاوصاف بها  
 ليصح الاخبار عن ذلك بقوله الاوصاف بالزهد يضم الزاى وقد تفتح له قلة الرغبة في الشئ واصطلاحا

باحسان الى يوم الدين  
 وسلام على المرسلين  
 والحمد لله رب العالمين  
 (ش) فاذا كان قدر هذه  
 الحكمة المشرفة من  
 أعظم الامور العظام  
 تعين على العاقل الذي  
 يريد الموز بما لا يكيف  
 من التعميم أن يكثروا  
 ذكر هذه الحكمة المشرفة  
 في كل وقت وعلى كل حال  
 وأراد بقوله حتى يخرج  
 النخ غلبة النطق بها على  
 لسانه فلا يلهج الا بها  
 ومعناها على قلبه حتى  
 لا يفر اللسان عن الذكر  
 ولا القلب عن استحضار  
 معناها وقوله فانه يرى لها  
 من الاسرار والنجائب  
 ان شاء الله تعالى مالا  
 يدخل تحت حصر أراد  
 بالاسرار والله أعلم ما  
 يعلى الله به باطنه من  
 المعارف والادب  
 المحمودة فمنها الاوصاف  
 بالزهد والمراد به خلو  
 الباطن من الميل الى  
 العاني وفرغ القلب من  
 الشقة بزائل

مأذ كره وهو المراد به خاويل الباطن الخ أي تغير السلب من سلبه إلى التعلق الأمر بالنيق من مال ودين وغير ذلك وليس المراد به الخاويل السرايم والناظر الماروي عن جابر عن عوا اللهم ومع على الدنيا وزخرفي فيها ومما اده عليه الصلاة والسلام السعة بقدر الحاجة فإن طلب نفس الحاجة من حلال الدنيا واجب الماروي عنه صلى الله عليه وسلم لا خير فيمن لا يحب المال يصل بدراجه ويؤدى به أماته يستغنى به عن خلقه به وقوله وفرغ القلب عطف على خاويل عطف على المزمع أو النفس وقوله من الثقة أي الوثوق بزائل فاذا كان عنده دراهم أو دنانير لا يشق بهائل يثق بالله تعالى (قوله وإن كانت اليد مغمورة) بالغين المغمضة من الغمر وهو الماء الكثير والغطية أي غلوة وبالعين المهملة من العهارة وأشار بذلك إلى أن وجود المال لا ينال الزهد وإن شريطة وقوله فعلى سبيل الخ جواب الشرط أي فيلاحظ أن ذلك أعاهو على سبيل العارية المحضة أي الخالية عن شبهة التملك فيعظم رجوعها لصاحبها بأن يأخذ الله منه المال متى شاء ويعطيه لمن شاء وقوله ونصرفه أي ويلاحظ أن تصرفه في ذلك المال تصرف الوكالة الخاصة أي القاصرة على الموكل فيه بأن يتصرف الأذن الشرعي فلا ينفعه إلا في الوجه الذي أذن فيه الشخص لا فيما سوى عنه ولا في شهوات نفسه كما أن الوكيل الخاص لا يجوز له أن يتصرف في مال الموكل إلا بما أذن له فيه وفي هذا إشارة إلى أن الأغنياء وكلاء على الفقراء فينبغي لهم الاتفاق عليهم كما أذن لهم الموكل وهو الله تعالى فالهم بما أوعز لهم (قوله ينتظر الخ) جملة ما يهابة أي حال كونه منتظرا العزل من المال وقوله وغيره كذهاب المال ونزعه منه فاذا نزعه الله منه فقد ورد الشيء ولا يتركه إلا يحزن على ذلك فمن كان بهذه الصفة وجود المال وكثرته عنده لا ينال زهده وقوله مع كل نفس متعلق به تنظر (قوله بذلك) أي ما تقدم من فرغ القلب من الثقة بزال الذي هو معنى الزهد ينفي عن النفس التعلق بما لا بد من زواله وهو الدنيا ويرغب فيما يبقى نفعه وهو طاعة الله تعالى الماروي الطبراني عن ابن عمر عن فوارك عن أبي النيار بن جح القلب والبدن إلى رغبة في الدنيا أكثر الهم والحرث والبطالة تقسم القلب (قوله ومنها) أي من الأوصاف المحمودة التوكل وهو لغة اظهار الججز والاعتماد على الغير واصطلاحا مأذ كره بقوله وهو الثقة بالوكيل الحق وهو الله تعالى والمراد بالحق الثابت السام الذي لا يقبل العدم أصلا والمراد به من هو حق في وكالته أي أنه متكفل لنا تحقيقا من غير شك وإذا كان كذلك فينبغي عدم الالتفات بغيره تعالى خصوصاً طالب العلم فإن الله تعالى برزقه من حيث لا يعلم ولا يدري وأيضاً قاله تعالى جعل لكل انسان نصيبا طالب العلم من تعب في المطالعة وغيره فلا ينبغي التفتاة جهة من الجهات قال ابن الحاج لا ينبغي العلم إذا انقطع حصوله أن يترك الوظيفة أو يذهب إلى بعض الأمصار ليخلصه الله لأن رزقه مضمون لا يتحصص في حياة دون أخرى فحبب من طالب العلم تسكف الله برزقه أي يسره له بلا مشقة في المدرس والمطالعة وهذا من كرامات العارفين والأفوه تسكف برزق الخلق أجمعين ولأنه صار ينقل من الله إلى عباده فهو في مقام الرسالة فلا يليق منه ذلك ولا عذر له في الطلب لأجل العائلة لأنه أولى من يثق بره في المنع والعطاء فاذا ترك ذلك فتح له من غيبه ما هو أحسن منه لأن عادة الله مستمرة برزق من غير باب بعدد وقطع عنه ذلك اختبارا ليرى صدقه في علمه وعمله (قوله بحيث يسكن) أي القلب عن الاضطراب أي الازعاج والتعلق عند تغير الاحساب أي أسباب المعيشة ولما قال أبو حامد الغزالي منذ ثلاثين سنة لو صارت الأرض حديد لا نبت النباتات والسماء نفعاسا لا طير ولا شعجار أعمجار لا تنمر لا يتقلب قلبي من جهة الرزق جناح بموضة لقوة الاستسلام ولما كان التوكل عليه تعالى من لوازم الايمان الكامل فيفتني بألفائه قرن به في قوله تعالى أنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون أي ليس للشيطان قدرة وولاية على أن يحمل المؤمنين المتوكلين على ذنب لا يغفر كما قاله سبحانه التوروي رضي الله عنه قال ابن عطاء الله السكندري هذه الآية تدل على أن من صبح إيمانه بالله تعالى وتوكله عليه لا سلطان للشيطان عليه لأن الشيطان أغايا أتاك من أحد وجهين إما بتسليمك في الاعتقاد وإما

وإن كانت اليه مأمورة  
بالحلال فعلى سبيل  
العارية المحضة، تهصرف  
فيه بالأذن الشرعي  
تصرف الوكالة الخاصة  
ينتظر العزل عن ذلك  
تهصرف بالموت وغيره  
مع كل نفس، ذلك يتفق  
عن النفس المتأق بالآ  
بدله من زواله ومنها  
التوكل وهو ثقة القلب  
بالوصيل الحق بحيث  
يسكن عن الاضطراب  
عند تعدد الاسباب ثقة  
بمسبب الاسباب

بركونك الى الخلق واعتمادك على التشكيك في الاعتقاد فلا يعان بنفيه وأما السكون الى الخلق والاعتماد  
فالتوكل على الله بنفيه وورود التدبيرات والوسواس على القلوب نور الاعيان يذهبها لاستقراره في قلوب  
المؤمنين خصوصا اذا التجأ الى الله في دفعه للماروي انه لا نزل قوله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض  
عن الجاهلين قال صلى الله عليه وسلم فكيف بالغضب يارب فنزل واما ينزغك من الشيطان نزغ أي يصيبك  
وسوسة الشيطان فاستعن بالله أي اجأ اليه في دفعه عنك والخطاب له صلى الله عليه وسلم والمراد أمته لانه صلى الله  
عليه وسلم معصوم من قبيل الوسوسة (قوله ولا يفسد) أي لا يفسد في توكله تلبس ظاهره بالاسباب كالصناعة  
والتجارة وتماطي السوء له مودة لان التوكل محل القلب وحركة الظاهر لانتافيه وهذا اشارة الى ما عليه جمع من  
ان الاشتغال بالاسباب لا ينافي التوكل (قوله ومنها الحياة) بالمد وهو في اللغة انقباض وخشية يجدها الانسان  
من نفسه عند ما يطاع منه على قبض وعنده الصوفية خلق يبعث على ترك القبيح وفعل الجليل أو هو ثمرة المشاهدة  
والمرافعة أساليب قصر فيطلق على المطر والخصب وفرج الناقة وقديم كافي القاموس (قوله بتعظيم الله) الباء  
للسببية وقوله بدوام الخ متعلق بتعظيم فالباء فيه للتعلية وقوله وامثال الخ من عظم الامر على المزموم وقوله  
بالاسماء الباء الساخنة عليه للابسة وقوله به أي بالله تعالى والباء لغة أو بمعنى من أي الشكوى منه تعالى الى  
الحجزة بفتح هاء جمع عاجز وقوله والفقراء عطف تفسير والمراد بهم جميع المخوقات لان كلهم محتاجون اليه  
تعالى في جميع أمورهم لا يقدرون على دفع ما نزل به الا أن ارادة الله تعالى وأوجده على أيديهم فينبغي أن  
تشكروا لله تعالى وداقيل استعانة مخلوق بمخلوق كاستعانة مسجون بمسجون بمسجون فتكره الشكوى  
لامخلوقات من فقر أو مرض أو نحوها الا لنحو طبيب كصديق وقرىب فيذكر له ما به لاعلى وجه التضجر بل  
على وجه الاخبار مع الاستعانة بالله في ازالته (قوله ومنها الفنى) بكسر أوله مع التصريح بالفقر أمام مع المسكوس  
أوله فهو انشاد الشعر أو مع فتحه فهو النفع (قوله بسلامته) الباء للسببية وقوله من فتن الاسباب يحتمل ان  
الاضافة حقيقية أي من الامتحنات والمصائب التي تحصل بالاسباب كالتجارات ونحوها ويحتمل انها للبيان أي  
فتن هي الاسباب والفتنة كل ما يشغل عن الله تعالى من مال ودين وغيرهما أي انه اذا اشتغل بالذ كر لا يلتفت  
الى الاسباب لانها فتنة (قوله فلا يعترض على الاحكام) أي تقادير الله تعالى للامور والمحكوم به من فقر أو  
عدم اعطاء أو غير ذلك وقوله بلوأي بالنسبة لما مضى كان يقول لو أنيت في الصباح لادركت درهما أو لو كان  
عندي مال لسأوت الاغنياء في كذا وقوله واعل بالنسبة للمستقبل كان يقول اعلى اذهب الى الأمير فاعطيني  
شيئا وجه الاعتراض في ذلك ان قوله المذكور يشعر بعدم يقينه بالله تعالى وعدم رضاه بقدره ففيه اعتراض  
ضمني أو يقال المراد بالاعتراض بالنسبة له عدم الانقياد والتسليم لله تعالى ومحل ذم الاتيان بلو لعل اذا كان  
على وجه الاعتراض كاعلمت أما اذ لم يكن على وجه الاعتراض فلا ضرر فيهما ولا كراهة فقد ورد في  
الاحاديث تكبر أجد وأبى على وابن حبان والحاكم عن أبي سعيد مرفوعا لو أن أحدكم يعمل في صخرة صماء ليس  
بها باب ولا كوة فخرج عمله للناس كأنما كان وخبر أبي نعيم في الحلية عن جابر مرفوعا لو أن ابن آدم هرب  
من رزقه كاهرب من الموت لا دركه رزقه كاهرب الموت وخبر الترمذي والحاكم عن أنس كان اخوان أحدهما  
محترف والآخر منقطع في الصناعة فشكا المحترف أخاه فقال صلى الله عليه وسلم لعالمك ترزق به (قوله والتدبير) هو  
بالنسبة للخلق النظر في عواقب الأمور لاجل أن تقع على الوجه الاكمل وبالنسبة لله تعالى ايقاع الاشياء على  
الوجه الاكمل (قوله الملك) بكسر الهمزة أي المنصرف بالأمس والنوى في الأمور من مأخوذ من الملك بالضم  
وهو المنصرف بالأمر والنهي فهو أبلغ من مالك المأخوذ من الملك بالكسر وهو المنصرف في الاعيان المملوكة  
(قوله الوهاب) أي المعطي بلا عوض عاجل ولا أجل (قوله وهو نفث يد القلب) شبه القلب بشخص له يد  
استعاره بالكفاية واليد التحيل والنفث ترشيح وقوله حرصا أو كثر امنصوب باعلى التمييز أي من جهة الحرص  
على الدنيا والا كثر منها والثاني لازم للزولي غالبا لان الشخص يحصر عليها لأجل أن تكثر وقوله وسكوت

ولا يفسد في توكله  
تلبس ظاهره بالاسباب  
اذا كان قلبه فارغاً منها  
يستوى عنده وجودها  
وهدمها ومنها الحياة  
بتعظيم الله عز وجل  
بدوام ذكره وامثال  
أمره ونهيه بالاسماء  
عن الشكوى به الى  
الحجزة والفقراء غيره  
ومنها الغنى وهو هنا غنى  
القلب بسلامته من فتن  
الاسباب فلا يعترض  
على الاحكام بلو ولا  
بلعل اعلمه بمن صدرت  
منه تزوج المنفرد  
بالخلق والتدبير الملك  
الوهاب ومنها الفقر  
وهو نفث يد القلب  
من الدنيا حرصا أو كثر  
اقلعه بان حاجته  
ليست عند شيء منها  
وسكوت اللسان عنها  
بالسكينة مدحا وذا

اللسان بالرفع على ما على نفسه من قوله سبحانه وما لا يدرى من شيء أو ذنب بشعر بالفتح على ما إذا كان من شعرها أو ذنبها  
على وجه التعظيم الغير كما وقع في الأحاديث كحديث أم المالح الصالح للرجل الصالح يصل به رجاء ويستمع به صرخة  
ومن المعلوم أن الفقر بالفتح المذكر داخل في الزمركين المقام مقام الطناب ولا بأس بذكره وإن استثنى عنه  
(قوله ومنها الاشارة على نفسه) أي قدس غير عليه ولا يذمه أي لا يذم الاشارة بالشرع كان يتصدق بما  
فضل عن حاجته لنفسه وعونه يوده واليه كسوة فضله وفاء ذنبه فارتضى بصدق ما يحتاجه لذلك حرم وان لم يكن  
الأخذ على المصنف ما يريه هو أو غيره على الاضاق في ياد الله والاسم له التصدق وحمل اعتبار الزيادة على  
الدين إذا كان ذلك الشيء من صفة فيه لا يحسنه ورغيف (قوله مما ذكره الشيخ) أي المصنف كذكر  
الله تعالى وهو امر إرادته تعالى بأشياء عليه وروية النعم منه في طي النعم ومنها العشرة وهي الاشراف عن مطالبة  
الخلق بالاحسان اليه ولو أحسن اليهم لعله من كلام من احسانه اليهم واساءتهم له مخلوق لله تعالى والله خافسكم  
وما تملكون فلم يرف نفسه احسانا حتى يطلب عليه جزاء ولم يزلهم اساءة حتى يذمهم عليها الآن يكون الشرع هو  
الذي أسرى بذمهم أو معاقبتهم فيجعل ذلك اعتدالا لما أسرى به لاجل القيمة بوظيفة التكليف لا تفرزا وتكبرا  
عليهم قال أبو الحسن الشاذلي أكرم المؤمنين ولو كانوا صاقل السالمين وأزجرهم رحمة بهم لا تفرزا وتكبرا  
عليهم فلو كسفت عن نور الحق من العاصي لطبق ما بين السماء والأرض فكيف بنور المؤمن المطيع والفتوة أعلى  
رتبة من المسألة أي المأثرة بأن ترى أن لك احسانا عليهم وإن منهم اساءة ولا تؤاخذهم بالاساءة ولا تطلب  
منهم جزاء الاحسان بخلاف الفتوة فإنه لا يلاحظ أن له احسانا ولا أن منهم اساءة كما س (قوله السكرامات)  
جمع كرامة وهي الاصر الخارق للعادة كوضع البركة في الطعام أو اللباس حتى يكثر القليل ويكفي اليسير وكثير  
دراهم أو دنانير أو كليمها أو غير ذلك مما تدعو اليه الحاجة لكن لا يذني كما قال المصنف للمؤمن أن يقصد  
السكرامات بمعنى من طاعته والادخل عليه الشرك الخفي ومكر به والعباد بالله تعالى فهو نامن جملة ما يجب على  
الرب أن يصفى منه ما يظنه عند ذكر كلمة التوحيد بل يكون قد سوده بذلك رضاه ولا هو كشف الحجاب عن عيني  
قلبه (قوله والتوفيق) أي شرعا ما لا قوة في التأييد بين شيئين فأكثروا قوله خالق الطاعة هذا تفرقا بين  
الحرين وهو أولى بما بعده المنسوب للأشهرى لأنه مأخوذ من الوفاق فيكون خلق ما يكون به العبد موافقة  
لطلبه منه الشرع والموافقة مباشرة عما تكون بنفس الطاعة لا بالقدره عليها ولا أن خلق القدرة على الطاعة  
موجود في الكافر مع أنه غير موافق وأجيب عن هذا بأن القدرة هي العرض الممارن للطاعة وذلك غير موجود  
في الكافر لعدم وجود الطاعة منه وليس المراد بالاسلامه الأسباب كما فهم المفسر والندرة التوفيق لم يذكر في  
القرآن العظيم بل فظه وعجزه الذي قوله تعالى وما توفيقي إلا بالله وأما في غير هذه الآية فالمراد به الالفة والمحبة  
لا المعنى الاصطلاحى المراد هنا (قوله وأخواتها) أي في الإيمان وأحبابنا جمع حب بكسر الحاء بمعنى محبوب أو  
محب وقوله بفضل أي احسانه وقوله لمقتضى أمره أي لما يقتضيه وهو الطاعة لله وهو ترك المعصية ونسبة  
الافتضاء إلى ذلك محاز (قوله سبحانه) أي بقدر سيدنا محمد وأتى بذلك حديث توسلوا بحاجي فان حاجي عند الله  
عظيم وهذا آخر ما ينسب جده على شرح الهدى جده الله خالصا لوجهه ونفع به كما نفع بأصوله أنه كريم جواد  
لا يخيب من قصده والتجأ اليه \* وكان الفراغ من نسو يد هذا يوم الجمعة المبارك ثلاث عشرة بقية من  
شهر رمضان المعظم من شهر سنة ١١٩٤ أربعة وتسعين ومائة وألف من الهجرة النبوية على صاحبها  
أفضل الصلوات والتمجيد على يد جامعها أقر العباد إلى مولاه الكريم عبد الله بن حجازي الشرفاوى غفر  
الله له ولوالديه ولجميع مشايخه والمسلمين

ومنها الاشارة على نفسه  
عسا لا يذمه الشرع إلى  
غير ذلك مما ذكره  
الشيخ رضي الله تعالى  
عنه في الشرح وأراد  
بالجانب والله أعلم  
السكرامات أي التي هي  
الأور الخارقة للعادة  
والتوفيق خالق الطاعة  
وقيل خالق قدرة  
الطاعة في السبب والله  
تعالى عنه وكرمه يوفقنا  
ويوفق جميع أمهاتنا  
وأخواتنا وأحبابنا  
بفضله لمقتضى أمره  
ونبهه سبحانه أكرم رسوله  
وأشرف خلقه سيدنا  
ومولانا محمد صلى الله  
عليه وعلى آله وصحبه  
وسلم والحمد لله رب العالمين

تمت طائفة الامامة الشرفاوى على شرح الهدى مطبعة دار احياء الكتب العربية بمصر موهبة  
معرفة لجنة التصحيح العلمية بمكة في سنة ١٣٤٤ هجرية على صاحبها أفضل الصلوات والتمجيد